Magie a náboženství

Magie a náboženství

Sestavila a redakčně upravila
Ludmila Tarcalová

Slovácké muzeum v Uherském Hradišti 1997

OBSAH

Obecná problematika

Ján Komorovský: Mágia a náboženstvo 9
Lubomír F. Piperek: Náboženství versus magie v české etnografii 17
Jan Rychlík, Magdaléna Rychlíková: Magie, pověra, zvyk, lidové náboženství – jejich vzájemné vztahy 31
Zuzana Beňušková: Vplyv konfesie na formovanie regionálnych osobitostí Slovenska 41
Lydia Petráňová: Doklady praktik lidové magie ve smolných knihách 49
Ján Olejník: Čarodejníctvo pred Krajským súdom v Levoči v prvej polovici 20. storočia 57
Eva Večerková: Vejce jako rituální předmět 69

Lidová víra

Ludmila Tarcalová: Světci a magie 79
Katja Michailova: Vzťah medzi mágiou a náboženstvom v ľudovom kulte k sv. Varvare 87
Klaudia Buganová: Súčasné podoby používania svätenej vody v obradoch 93
Pavel Popelka: Rostlinstvo v pověrečných představách na moravských Kopanicích 103
Katka Zajicová: Ľudové liečenie na pútiach 109

Lidové obyčeje

Alexandra Navrátilová: Traktování osudu v lidové víře a v obřadech při narození a smrti 123
Eva Pančuhová: Prvky ľúbostnej mágie v rodinnom zvykosloví v zbierkovom fonde Slovenského národného múzea Etnografického múzea v Martine 135
Ilona Vojancová: Pověrečné představy spojené s narozením dítěte v současnosti 143
Mária Felberová: Problematika mágie a náboženstva v svadobnom zvykosloví na strednom Spiši 147
Gabriela Směřičková: Magicko-náboženské praktiky spojené se smrtí 151
Naděžda Černá: Magie v lidových zvycích na Mělnicku a okolí 155
Irena Ochrymčuková: Změny v obsahu obyčeje „pálení čarodějnice“ na Tišnovsku 161
Daša Ferklová: Odraz magických a náboženských prvkov v baníckom zvykosloví 167

Lidová slovesnost, tanec, výtvarný projev

Zuzana Profantová: O magickej sile slova 175
Juraj Zajonc: Východiská relatívnej chronologizácie magických a náboženských textov 179
Jiří Pavelčík: O dívce a rybě aneb o tom jak vznikli lidé 185
Zdena Jelínková: Náboženské prvky v lidových tancích 189
Romana Habartová: Magické prvky v tanečním materiálu folklórního souboru 203
Zora Mintalová: Kútna plachta a mágia 219
Oľga Danglová: Magické, religijné, dekoratívne 227

CONTENTS

General Problems

Ján Komorovský: The Magic and Religion 9
Lubomír F. Piperek: Religion versus Magic in Czech Ethnography 17
Jan Rychlík, Magdalena Rychlíková: Magic, Superstitions, Folk Customs, Folk Religion and Their Mutual Relations 31
Zuzana Beňušková: The Influence of the Confession on the Formation of the Regional Specific Features of Slovakia 41
Lydia Petráňová: The Evidence of Practicing the Folk Magic in the so-called Pitchy Books 49
Ján Olejník: The Witchcraft Before the Regional Court in Levoča in the First Half of the 20th Century 57
Eva Večerková: The Eggs as a Ritual Object 69

Folk Faith

Ludmila Tarcalová: The Saints and the Magic 79
Katia Michailova: The Relationship between Magic and Religion in the Folk Cult of St. Varvara 87
Klaudia Buganová: The Contemporary Forms of the Use of Holy Water in Folk Customs 93
Pavel Popelka: Flora in Superstitious Images in the Region of moravské Kopanice 103
Katka Zajicová: The Folk Treatment on Pilgrimage 109

Folk Customs

Alkexandra Navrátilová: Treating the Fate in Folk Faith and Birth and Death Ceremonies 123
Eva Pančuhová: The Elements of the Amorous Magic in Family Customs in the Collection of the Slovak National Museum – the Ethnographical Museum in Martin 135
Ilona Vojancová: The Superstitious Ideas Connected with Childbirth at Present Time 143
Mária Felberová: The Problems of the Magic and the Religion in Wedding Customs in the Central Part of Spiš 147
Gabriela Směřičková: The Magic-Religious Practicies Connected with Death 151
Naděžda Černá: The Magic in Folk Customs in the Area of Mělník and its Neighbourhood 155
Irena Ochrymčuková: The Changes in the Content of the Custom of "Burning Witches" in the Area of Tišnov 161
Dáša Ferklová*:* The Reflection of Magic and Religious Elements in Miners Customs 167

Poetry and Rhetoric, Dance, Art Expression

Zuzana Profantová: On the Magic Power of the Word 175
Juraj Zajonc: The Basis of the Relative Chronology of Magic and Religious Texts 179
Jiří Pavelčík: On the Girl and the Fish, or On the Rise of People 185
Zdena Jelinková: The Religious Elements in Folk Dances 189
Romana Habartvá: The Magic Elements in the Dance Material of a Folklore Ensemble 203
Zora Minthalová: The Childbed Canvas and the Magic 219
Oľga Danglová: The Magic, the Religious and the Decorative 227

INHALTVERZEICHNIS

Allgemeine Problematik

Ján Komorovský: Magie und Religion 9
Lubomír F. Piperek: Religion versus Magie in der tschechischen Ethnographie 17
Jan Rychlík, Magdaléna Rychlíková: Magie, Aberglauben, Brauche in Zusammenhangen 31
Zuzana Beňušková: Einfluss der Konfession auf die Gestaltung von regionalen Besonderheitem in der Slowakei 41
Lydia Petráňová: Dokumente der Volksmagie – Praktiken in den Pechbüchern 49
Ján Olejník: Zauberei vor dem Kreisgericht in Levoča in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts 57
Eva Večerková: Ei als Ritualgegenstand 69

Volksglaube

Ludmila Tarcalová: Heiligenpatrone und Magie 79
Katja Michailova: Das Verhältnis zwischen Magie und Religion in dem Volkskult zu St. Varvara 87
Klaudia Buganová: Gegenwärtige Formen vom Weihwassergebrauch bei Ritualen 93
Pavel Popelka: Pflanzen in abergläubischen Vorstellungen im mährischen Gebiet Kopanice . . 103
Katka Zajicová: Volksheilung auf Wallfahrten 109

Volksbrauche

Alexandra Navrátilová: Schicksalsdarstellung im Volksglauben und in den mit Geburt und Tod verbundenen Ritualen 123
Eva Pančuhová: Elemente der Liebesmagie im Familienbrauchtum, gesammelt im Fonds des Slowakischen Nationalmuseums in Martin 135
Ilona Vojancová: Gegenwärtige abergläubische Vorstellungen im Zusammenhang mit der Geburt eines Kindes 143
Mária Felberová: Magie und Religion im Hochzeitsbrauchtum im mittleren Teil des Gebiets Spiš 147
Gabriela Směřičková: Magisch-religiöse Praktiken in bezug auf den Tod 151
Naděžda Černá: Magie in den Volksbräuchen im Gebiet Mělník 155
Irena Ochrymčuková: Inhaltische Veränderungen bei der „Hexenverbrennung“ 161
Dáša Ferklová: Widerspiegelung der magischen und religiösen Elemente im Bergmannsbrauchtum 167

Volksschriftung, Tanz und bildene Bezeigung

Zuzana Profantová: Über die magische Kraft des Wortes 175
Juraj Zajonc: Die Ausgangspunkte der relativen Chronologisierung der magischen und religiösen Texte 179
Jiří Pavelčík: Das Mädchen und der Fisch, oder wie die Menschen geschöpft wurden 185
Zdena Jelínková: Religiöse Elemente im Volkstänzen 189
Romana Habartová: Magische Elemente im Tanzprogramm des Folkloreensembles 203
Zora Mintalová: Kindbettuch und Magie 219
Oľga Danglová: Magisches, Religiöses, Dekoratives 227

Obecná problematika

MÁGIA A NÁBOŽENSTVO

JÁN KOMOROVSKÝ, Filozofická fakulta Univerzity Komenského, Bratislava

Problémy vzťahu mágie a náboženstva spadajú do stredu 19. storočia, keď sa v etnológii a religionistike začali uplatňovať antropologické a evolucionistické hľadiská a bola položená otázka v čom spočívala prvotná viera a z čoho sa vyvinulo náboženstvo. Edward Burnett Tylor (1832–1913) vo svojom diele *Primitive culture* (1871) zaradil mágiu na najnižší civilizačný stupeň ako jav imanentný človeku a prírode. A keďže náboženstvo charakterizoval ako vieru v duchovné súcno, vylúčil tým mágiu z náboženských pojmov.[1]

V chápaní vzťahu mágie a náboženstva urobil ďalší krok iný príslušník anglickej antropologickej školy James George Frazer (1854–1941), ktorý prešiel do dejín predovšetkým svojim veľdielom *Zlatá ratolesť* (The Golden Bough. A study in magic and religion). Toto pôvodne dvojzväzkové dielo, spracované r. 1890, sa postupne rozrástlo na jedenásťzväzkovú sériu vydávanú v rokoch 1907–1913. Bežne je najviac známy, vydávaný a používaný výťah v jednom zväzku. Tematika tohto diela je veľmi rozmanitá. V spojitosti s našou problematikou nás najviac zaujíma prvý zväzok série, resp. 3.–4. kapitola jednozväzkového výťahu, venované sympatetickej mágii a jej druhom – homeopatickej (imitatívnej) mágii založenej na psychologickom zákone asociácie myšlienok a predstáv, alebo kontaktnej, založenej na zákone dotyku.[2] Podľa Frazera, v nejednom ohľade, najmä úsilím zmeniť prirodzený beh vecí vo svoj vlastný prospech, sa mágia ponáša na vedu.[3] Oproti tomu náboženstvo pripúšťa zasahovanie osobných nadprirodzených síl do behu udalostí. Človek sa usiluje tieto sily si nakloniť a udobriť.[4]

Predstaviteľ sociologickej školy v religionistike, Émile Durkheim (1858–1917), ktorý vo svojom diele *Les formes élémentaire de la vie religieuse* (Paris 1912) rozdelil svet na *monde sacré* a *monde profane,* odlíšil mágiu a náboženstvo na základe pravidiel sociologickej metódy. Substrátom každého náboženstva podľa Durkheima je určitá spoločenská skupina, lebo náboženstvo nemôže jestvovať bez spoločenstva (cirkvi); kult má vždy sociálny ráz, zatiaľ čo mágia je vždy individuálna.[5]

Durkheimovi žiaci H. Hubert a Marcel Mauss (1872–1950) v spoločnej práci uverejnenej v *Année Sociologique* (VII, 1902–3), pod názvom *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (Náčrt všeobecnej teórie mágie), rozviedli vlastnú koncepciu, podľa ktorej úkony, pokiaľ nie sú opakované, nie sú úkonmi magickými. Úkony, v ktorých účinnosť neverí celá spoločenská skupina, nie sú magické. Forma obradov sa dá na vysokom stupni tradovať a je sankcionovaná mienkou. Z toho vyplýva záver, že úkony čisto individuálne, ako napríklad špecifické praktiky pripomínajúce povery hráčov, nemožno uznať za magické.[6] Ďalej autori vyslovili výstižný postreh, že magické úkony si možno mýliť s takými tradičnými praktikami, ako sú akty obyčajového práva, techniky, náboženské obrady. Takáto mienka sa vzťahuje aj na samého Frazera, ktorý v *Zlatej ratolesti* neraz kladie vedľa seba do jednej významovej roviny magický úkon a symbolické úkony obyčajového práva, na čo som svojho času so spoluautorom P. Hamžíkom upozornil na stránkach Národopisných aktualít.[7]

Frazer, ako aj Mauss a Hubert uznávajú, že magický obrad je obradom sympatetickým, t.j. založeným na zákone vnútorného súzvuku, ale tento znak nie je postačujúci, lebo jestvujú magické obrady, ktoré nie sú obradmi sympatetickými, a sympatia nie je špecifickým znakom mágie, lebo úkony sympatetickej povahy môžeme nájsť aj v náboženstve. Keď veľkňaz vo sviatok Sukkot v jeruzalemskej svätyni vylial vodu na oltár a dvíhal ruky nahor, vtedy očividne vykonával sympatetický obrad, ktorého cieľom bolo privolať dážď.

Symbolika je tu jasná. Obrad má pôsobiť sám od seba, predsa však má v takýchto prípadoch výrazne náboženský charakter. Teda sympatetické obrady môžu byť rovnako náboženské, ako aj magické.

Niektoré obrady sú bezpochyby náboženské, ako sú obrady slávnostné, verejné, regulárne, sviatky a sviatosti. Jestvujú však aj také obrady, ktoré Frazer nepokladá za náboženské. Podľa neho všetky ceremónie Austrálčanov, poväčšine iniciačné obrady majú povahu mágie, keďže v nich vystupujú sympatetické prvky. Na druhej strane rodové obrady Aruntov, obrady rozmnožovania (intičiuma), kmeňové obrady iniciácie, majú vcelku vystačujúcu váhu, význam, svätosť, na to, aby ich bolo možné pokladať za náboženské. Totemové druhy a predkovia prítomní pri vykonávaní obradov, sú tými silami, ktoré vzbudzujú bázeň alebo úctu, čo je pre Frazera ukazovateľom, náboženského aktu. Jestvujú však aj obrady vyslovene magické. Čary pokladá za magické aj právo, aj náboženstvo. Ako neprípustné sa verejne zakazujú a trescú. Tu zákaz formálne charakterizuje antagonizmus medzi obradom náboženským a obradom magickým. Práve zákaz prikladá magický charakter urieknutiu. Jestvujú totiž aj náboženské obrady, ktoré sú tak isto zlorečivé; napr. uvrhnutie do kliatby, rituálne znečistenie napr. pri pohrebných obradoch a pod. Tieto dve krajnosti tvoria, ak sa možno tak vyjadriť, dva póly mágie a náboženstva: pól obety a pól čarov. Náboženstva zásadne vytvárajú čosi ako ideál, ku ktorému smerujú hymny, prosby a obety, a ktorý je chránený zákazmi.

Mauss a Hubert uvádzajú rad ukazovateľov, ktoré charakterizujú tieto dva póly. Náboženské obrady vykonáva kňaz, magické zasa čarodejník. Rozdielna je aj voľba miesta. Náboženský obrad spravidla prebieha v chráme, vo dne, verejne, magické praktiky sa zasa vykonávajú v skrytosti, tajne, prípadne v úzkom, intímnom kruhu. V podstate tieto rozmanité znaky vyjadrujú ireligióznosť magického obradu; je antináboženský. Náboženské praktiky patria k určitému kultu. Jestvujú však aj kulty magické, ako je kult Hekaté u starovekých Grékov, chtonického božstva nočných prízrakov a čarodejníctva, alebo v hinduizme kult Rudru, tantrizmus a pod.[8]

Bronislav Malinowski vo svojej práci *Magic, Science and Religion* (1926), nadväzujúc na Durkheima napísal, že *v každej* prvotnej spoločnosti, ako tvrdia vierohodní a kompetentní pozorovatelia, jestvujú dve ostro odlíšené *oblasti, sakrálna a svetská, či inými slovami – oblasť mágie a náboženstva, ako aj oblasť vedy.* Na jednej strane jestvujú tradičné úkony a obrady, ktoré domorodci pokladajú za posvätné, vykonávané s úctou a bázňou, obklopené rôznymi zákazmi a špeciálnymi predpismi správania sa. Vždy sú spojené s vierou v nadprirodzené sily a osobitne v moc mágie, alebo tiež s vyobrazeniami bytostí – duchov, stríg, zomrelých predkov alebo bohov. Na druhej strane stačí sa na chvíľu zamyslieť, aby sme dospeli k presvedčeniu, že by nebolo možné vynájdenie a zavedenie nijakého, hoci toho najprimitívnejšieho umenia či remesla, podobne ako nie je možná akákoľvek zorganizovaná forma lovu, rybolovstva, obrábania pôdy alebo hľadania poživne bez dôkladného pozorovania prírodných procesov a hlbokého presvedčenia o ich pravidelnosti, bez schopnosti používať rozum a bez viery v moc rozumu, to značí – bez začiatkov vedy.[9]

Vcelku religionisti striktne rozlišujú medzi mágiou a náboženstvom. Jednako vidia aj to, že sa v prvotných náboženských formách a starovekých náboženských systémov mágia a náboženstvo navzájom prekrývajú. Helmer Ringgren a Åke V. Ström v spoločnom diele *Náboženstvá v minulosti a súčasnosti* napísali: *Mágia zostáva v úzkom zväzku s náboženstvom aj vtedy, keď ide o dve zásadne rozdielne veličiny a prakticky je ich veľmi ťažké rozlíšiť. Niekedy sa ľudia jednoducho nazdávajú, že bohovia využívajú mágiu a jej moc. Magické predstavy sa môžu predierať do obradov náboženského kultu a mágia môže využívať pre svoje ciele kultové obrady alebo modlitby.*[10]

Tak v budhistickom systéme Mantrajány (z V.–VII. stor. po Kr.) učené výklady sa často prelínajú s ľudovou vierou v čarodejnú moc zariekadiel a magických formúl, čo je v podstate ústupok ľudovému živlu. Z Atharvavédy a textov brahmán vyplýva, že ľudové vrstvy v Indii odpradávna verili, že sa človek môže tajomných prírodných síl zmocňovať zaklínacími formulami, kratšími i dlhšími zaklínaniami. *Tajomnú jednotu vidia texty medzi menom a jeho nositeľom. V mene sa zračí substancia jeho nositeľa, akýsi dvojník, preto sa dávajú dieťaťu dve mená, jedno obyčajné, druhé bežné, ktoré poznajú len rodičia. Pozadie viery v účinnosť obradov alebo formúl s nimi spojených, tvorí jednak stará animistická viera v prechádzanie energie z obetného zvieraťa na obetníka, jednak nová mystická viera v kozmickú jednotu.* Takéto učenie o jednote makrokozmu a mikrokozmu obsiahnuté v knihách (tantrách) obsahujúcich magické formuly sa nazýva tantrizmus.[11] Buddha používanie zaklínacích formúl odsudzoval, ako sa uvádza v sutrách Dighanikáje (XXXII), jednako na magické prvky v jeho kázňach poukazujú niektoré texty džaták, čo však možno vysvetliť neskorším vplyvom ľudového buddhizmu.[12] Babylonské náboženstvo bolo pretkané magickými úkonmi, obradmi, formulami. V profylaktických cieľoch ľudia nosili amulety proti démonom, a týmito prostriedkami nepohrdli ani bohovia. Napríklad Marduk počas boja s obludou Tiamat, zosobnením chaosu, niesol *v perách kliatbu, rastlinu, ktorá chráni proti jedu, v ruke zviera.*[13] Marduk, najčastejšie vzývaný boh, bol synom Ea, boha mágie. Každý z bohov mohol zasiahnuť, aby prišiel ľudskému rodu na pomoc proti démonom. Babylonskí kňazi sa zaoberali zažehnávaním čarov, zlých síl alebo démonov, a neraz vystupovali ako exorcisti.[14]

Už zo samého postavenia čínskeho cisára ako *Syna nebies* vyplývala určitá agrárno-magická obradnosť, v ktorej splývala mágia s náboženstvom, ako napr. prvé vyorávanie brázdy na počiatku roľníckeho roku, a obradové obliekanie cisára do farebných rúch podľa ročných období, čo malo priaznivo vplývať na procesy a premeny v prírode. Je to však práve prípad, či jeden z prípadov, keď je ťažké rozlíšiť kde končí mágia a kde začína náboženstvo. Mágiou je preniknuté aj staroegyptské náboženstvo a František Lexa jej venoval špeciálne dielo *Staroegyptské čarodějnictví*, ktoré nedávno vyšlo v novom vydaní. Mnohé magické predstavy vyplývali zo sakrálneho postavenia kráľa, ktorý svojim postavením a životnou energiou akoby magicky vplýval na prírodu a dobrobyt národa. Tak by sme mohli prebrať rad-radom archaické náboženstvá sveta, a všade by sme mohli konštatovať ako mágia a náboženstvo stoja vedľa seba, prípadne sa navzájom prenikajú. Spojenie mágie s náboženstvom jej pridáva numinotický charakter. Nemožno to povedať o mágii, keď vystupuje samostatne.

Osobitne sa črtá problém účinnosti mágie. Totiž to, čo v národopisnej literatúre nazývame mágiou, je v podstate pokračovaním agrárnej mágie, ktorej začiatky siahajú do praveku a zakladali sa na pravidlách imitatívnej mágie, vyjadrujúcej presvedčenie, že prírode treba pomáhať úkonmi a obradmi, aby sa nenarušil jej reprodukčný cyklus. Magické úkony a obrady mali zabezpečiť dostatok poživne, podnietiť rozmnožovanie lovnej zveriny i domestikovaných zvierat. Magickú funkciu malo posýpanie, resp. natieranie mŕtvol červenou hlinkou, aby sa tak zabezpečil kolobeh života i život po smrti. Výrazom plodivej mágie boli početné figúrky nahých žien, ktoré pri vykopávkach nachádzajú archeológovia.[15]

Takáto obradná imitatívna mágia v agrárnom kulte bola čisto fiktívna. Niekedy sa účinnosť zakladá na dobrej znalosti prírody a meteorologických pomerov, napr. magické úkony privolávania dažďa,[15a] na rozdiel od agrárnych imitatívnych obradov s použitím figurín, napr. u Bulharov hlinená figúra Germana *suchotinára,* ktorého s cieľom magického privolávania dažďa polievali vodou. Určitý stupeň účinnosti možno uznať v záškodnej mágii, v ktorej sa neraz uplatňuje sugescia a autosugescia. Typickým prípadom je tzv. *morenie* známe v niektorých krajoch Slovenska, ktoré predpokladá pohrozenie alebo iný spôsob upozornenia vyhliadnutej obete, že sa proti nej niečo deje. Taký magický obrad spočíva v tom, že útočník za doprovodu slov ostrým predmetom bodá figurínu predstavujúcu obeť, ktorá si uvedomuje čary namierené proti nej, postupne chradne, umára sa. Ďalším typickým prípadom je úrek, urieknutie, skúsenosti s ktorým majú ľudia vari na celom svete, a zdá sa, že je na tom čosi pravdy. Účinné sú aj niektoré iné druhy čarov. Sám som zažil záhadnú príhodu. Ešte v detstve som bol s matkou na svadbe v Zemianskom Lieskovom. Večer sa domáci ponúkli, že nás zavezú na bričke na nádražie do Melčíc. No keď sme prišli k mostíku cez potok, kone sa začali vzpierať a nechceli sa pohnúť z miesta, akokoľvek ich kočiš šľahal bičom. Napokon povedal, že si to nevie vysvetliť ináč, ako že sú pod mostíkom uložené či zahrabané nejaké čary. Nezostávalo nám nič iné, ako pobrať sa na stanicu pešo.

Vysoko účinná mágia jestvuje podnes v Afrike. Významný africký religionista John S. Mbiti opísal príbeh H. Neala, ktorý svoje zážitky a skúsenosti s africkými čarodejníkmi podal v knižke *Ju–ju in My Life* (Čary džu–džu v mojom živote), ktorá vyšla v r. 1966, a už o tri roky neskôr (1969) aj v českom preklade pod názvom *Kouzlo džu–džu hrozí*. V čase, keď autor slúžil v r. 1956–1962 ako policajný komisár v Akkre (Ghana), bol pri vyšetrovaní rozkrádania na stavbe nového prístavu v Teme. Vedúci stavby, Európan, sa komisárovi ponosoval, že im robí starosti jeden strom, s ktorým, napriek tomu, že ostatné stromy boli na stavebnom teréne ľahko odstránené, nebolo možné pohnúť ani pomocou exkavátorov. Jeden domorodý brigádnik jednostaj tvrdil, že strom je začarovaný a odkliať ho môže jedine fetišisticky kňaz. Keďže si vedúci stavby ináč nevedeli rady, zavolali tohto tradičného zaklínača, ktorý usúdil, že strom obsadil duch. Požiadal vedúcich, aby mu dali na obetovanie duchu tri ovce a tri fľaše džinu, a pre seba sto funtov. Zariekač najprv podrezal ovce, ich krv vycedil pri úpätí stromu, tam vylial aj džin, načo sa začal správať ako médium, rozprával sa s duchom stromu a presviedčal ho, aby opustil strom a prešiel do iného, lepšieho. Keď sa rituál skončil, európsky dozorca vydal rozkaz, aby strom pomocou buldozéra odstránili. Zaklínač ich však zadržal a povedal, že na to postačí pár afrických robotníkov, bez pomoci mechanizmov. Títo ľahko vytiahli neveľký strom aj s koreňmi, na veľké prekvapenie okolostojacich belochov.[16] V odbornej literatúre je zhromaždený obsiahly materiál z oblasti africkej mágie, ktorá naskrze preniká život domorodcov. Za každým nešťastím, za každou chorobou Afričan podozrieva účinky mágie. Veštecké, jasnovidecké, telepatické schopnosti mnohých Afričanov sú bežne známe. Biela i čierna mágia zavše dosahuje vysoký stupeň účinnosti.[17]

Z hľadiska uplatnenia mágie vo vyspelých kultúrach kresťanstva, judaizmu a islamu, je nutné rozlišovať medzi teologickou doktrínou a tzv. ľudovým náboženstvom. Liberálna, pozitivistická a materialistická veda kladie do jednej významovej roviny náboženskú vieru a mágiu. Tak v úvode Lexovej knihy *Staroegyptské čarodějnictví* na str. 11 sa môžeme dočítať takéto veľmi zjednodušené charakteristiky: *Čarovalo sa vždy a všade a čaruje sa i dnes u nás. Čaruje študent, keď si kladie učebnicu pred spaním pod podušku, čaruje kňaz kladúci dve sviece zviazané krížom na krk veriaceho v deň sv. Andreja* (správne: sv. Blažeja – J. K.). *Doteraz sa pri búrke roznecujú hromničky, prehĺtajú sa o veľkonočných sviatkoch posvätené macušky (?) hojne sa používa svätená voda na rôzne necirkevné účely, nosia sa ochranné amulety, ktoré svoju čarovnú moc napodobujú tým, že sa kňaz nimi dotýka zázračných (t.j. čarovných) sôch a obrazov svätých...* Nehovoriac už o tom, že takéto charakteristiky sú neodborne prekrútené a skreslené, ničím nezaostávajú za materialistickým názorom, ako ho napr. formuloval Sergej A. Tokarev, keď nie bez irónie napísal: *V krajných prípadoch života, pri ťažkej chorobe, epidémii, suchu, neúrode, more dobytka, požiari a i. ...veriaci roľník si spomenie na náboženstvo a uchyľuje sa k „zázračným“ prostriedkom s cieľom pôsobenia na prírodu: dá na omšu za zdravie, za dážď, „vynesie“ zázračnú ikonu, putuje na sväté miesta, k relikviám, k mníchom, aby sa vyliečil a pod. Slovom, veriaci očakáva od svojho náboženstva magickú pomoc, magický zásah do každodenného života... Aj v zložitých, vysokorozvinutých náboženstvách najväčší význam prakticky patrí mágii.* [18]

Ako sme však mohli vidieť z pohľadu rôznych vedcov na vzťahy náboženstva a mágie, aj keď sa na ne pozerali z rôznych aspektov, predsa napospol striktne rozlišovali medzi oboma fenoménmi, a to aj vtedy, keď sa navzájom prenikajú, prelínajú.

S mágiou sa stretávame aj v Starom zákone. Také prípady sa vyskytujú na začiatku posvätných dejín, keď potomkovia Terachovi a Abrahámovi museli prekonávať staré tradície, ktoré si so sebou odniesli zo starej akkadsko-babylonskej pravlasti. V príbehu Jakubovom a jeho žien Rácheli a Lii sa spomína láskavec zrejme ako afrodisiakum, ale účinok z neho sa pripisuje vôli Božej (Gn 30, 14–17). Akiste magický prostriedok použil Jakub, keď sa s lakomým Lábanom dohodol na odmene za svoje služby: *Prejdem pomedzi všetky tvoje kŕdle a oddelím v nich spomedzi baranov všetko čo je bodkasté a strakaté a medzi kozami všetko, čo je bodkasté a strakaté. Keď sa tak stalo, Jakub nabral čerstvých storaxových, mandľovníkových a platanových prútov a povylupoval na nich biele pásy, odkrývajúc to, čo bolo na prútoch biele. Potom položil prúty, ktoré bol vylúpil, do žľabov, kade tiekla voda, tam kde sa privádzali napájať stáda pred ne. Behávali sa totiž keď prichádzali piť. I nabehali sa ovce pred prútmi a doniesli pruhované, bodkasté a strakaté jahňatá.* Takýmto spôsobom rozmnožil Jakub tento druh oviec, baranov, kozí a capov, a dosiahol to, že Labanovi pripadli slabšie, silnejšie zas jemu. Zjavne tu ide o prípad použitia imitatívno-kontaktnej mágie. No aj tu je z kontextu vidieť, že Boh je na strane Jakubovej a požehnáva ho. Na druhej strane sa už v Exode magické úkony trestajú podľa práva trestom smrti (Ex 22, 18). V Dt 18, 9–13 je výstraha: *Keď prídeš do zeme ktorú ti dá Pán, Boh tvoj, varuj sa napodobniť ohavnosti tamojších národov! Nech niet medzi vami nikoho, čo by kázal svojmu synovi, alebo dcére prejsť ohňom, aby sa očistili, alebo kto by sa vypytoval hádača, dával pozor na sny, na znamenia, nech niet čarodejníkov, zaklínačov, nikoho, kto by sa radil duchov alebo veštcov.* Ešte v Prvej knihe Samuelovej (28, 3) sa píše, že kráľ Šaul odstránil z krajiny vyvolávačov duchov mŕtvych a veštcov, ale sám podľahol tomuto zvodu. Vyhľadal ženu, ktorá vyvolala ducha proroka Samuela a zhrozil sa svojho činu, ktorý predchádzal jeho pád. *Amulety s vpísanými čarodejnými formuláciami sa v najlepšom prípade trpeli. Pretože im nebolo možné zabrániť a pretože magické praktiky sa museli nejako pojať do zbožnosti, nesmeli židia v snahe o prípadnú záchranu takých amuletov prinajmenšom porušiť sobotu.*[19]

V čase, keď sa začalo šíriť kresťanstvo, bola aj mágia značne rozšírená v helénsko-orientálnom svete, ale kresťanstvo ju rozhodne odmietalo. Postoj kresťanstva k mágii po celé dve tisícročia zostával nezmenený. Jednako, zostávalo tu tzv. ľudové náboženstvo, ľudové kresťanstvo, ktoré M. Eliade prehlásil za osobitnú religionistickú kategóriu. V podstate spočívalo v tom, že vedľa kresťanstva prežívali a dožívali relikty pohanstva, vznikla tzv. dvojviera, a aj keď magický obsah mnohých úkonov a obradov sa časom vytratil, dostali iný, druhotný význam, prípadne sa vykladali na kresťanský spôsob. Početné podobné úkony a obrady spojené s výročnými sviatkami uvádza ako výsledok synchrónneho bádania prof. P. G. Bogatyriov vo svojom diele *Magické úkony, obrady a viery Zakarpatia.*[20] Magické a náboženské prvky sa prelínajú aj v ľudových vianočných hrách.

Nedorozumenia v rozlišovaní mágie a náboženstva napospol vznikajú z povrchného chápania fenoménu len ako toho, čo sa nám javí, bez ohľadu na to, ako vedomie tento fenomén spracovalo. Taký pohľad je mimo priestoru a času, založený je na poznávaní vonkajších príznakov. Vo *Fenomenológii náboženstva* Gerarda van der Leeuwa sa chápe náboženstvo psychologicky ako prežitá skúsenosť, ktorá vo svojej rekonštrukcii je fenoménom. Jednako, staršia prežitá skúsenosť, o ktorú sa opiera to, čo aktuálne skusujeme, zostala v minulosti a je vlastne nepostihnuteľná, pretože život, ktorý človek prežíva, neustále uniká. Javy s ním spojené sú bezprostredne dostupné, a preto sa musia rekonštruovať. Ak sa teda chce človek vrátiť do minulosti, vyvolať to, čo dalo podnet k zážitku, musí vykonať určitú rekonštrukciu, aby sa dostal k samému fenoménu.[21]

Iný je gnozeologický princíp, na ktorom sa zakladá fenomenologická reflexia Edmunda

Husserla, ktorá nepredpokladá nijakú platnú sústavu, nijaký poznatok ani zásadu neberie za svoj predpoklad. Nepracuje so žiadnym poznatkom, lež vyšetruje každý poznatok. Pre reflexívnu analýzu Husserl našiel metódu intencionálnej explikácie pomocou predmetných vodítok, pričom intencionalita je preňho základnou súvislosťou, regulujúcou vzťah medzi *prežívajúcim* a *prežívaným*, medzi subjektom a objektom ako súčasťami významovej roviny, roviny zmyslu.[22] Z toho vyplýva záver, že rekonštrukciu fenoménu je nutné nahradiť reflexívnou analýzou každého poznatku. Pomocou takéhoto postupu sa môžeme dopátrať samého významu fenoménu, v našom prípade konkrétne fenoménu mágie a náboženstva, v závislosti od štruktúry, v ktorej fungujú.

Ako som sa pokúsil ukázať, mágia a náboženstvo figurujú v najrozličnejších vzťahoch; mágia sa vyskytuje v rôznych štruktúrach a každý jav mágie si vyžaduje osobitný prístup a osobitnú analýzu. Oba fenomény sú vo vzájomnej binárnej opozícii, každý má svoje špecifikum, niekedy sa však navzájom prenikajú, takže je ťažké oddeliť jeden od druhého. Ale aj keď ich nemožno oddeliť, je ich nutné rozlíšiť. Vo všeobecnosti vzaté, mágia nie všade vládne nad duchovným životom prvotných spoločenstiev, naopak, často sa rozvíja v spoločenstvách značne vyspelých (napríklad magické praktiky sú slabo rozvinuté u kmeňov Kurnai v Austrálii a obyvateľov Ohnivej zeme), v niektorých eskimáckych spoločenstvách a u Korjakov je mágia zriedkavejšia, než u ich susedov Ajnov a Samojedov, ktorí ich v kultúrnom ohľade prevyšujú a pod.[23] Na druhej strane jestvujú rôzne druhy mágie podľa funkcií – agrárna, plodivá (karpogonická), záškodná, ľúbostná, lovecká, mantická a pod., i magické úkony rôzneho stupňa účinnosti, od fikcie až po najvyššie efekty. Do náboženstva zasahujú také magické úkony, ako zaklínanie bohov, predstavy o ich magickej moci, viera v magickú moc kráľovskej moci, obradné oživovanie modiel, napokon celé náboženské systémy majú magický charakter, napr. šamanizmus, totemizmus. Zvlášť je mágii blízka demonológia. Preto si každé stanovenie významu magicko-náboženského fenoménu vyžaduje osobitnú reflexívnu analýzu javov a poznatkov v rámci daných štruktúr.

Poznámky:

1 E. B. TYLOR: *Pjervobytnaja kuľtura.* Moskva 1989, s. 92 n.; tenže, *Anthropology.* London 1881, s. 338; české vyd.: *Úvod do studia člověka a civilisace.* Praha 1897, s. 376; F. KÖNIG–H. WALDENFELS: *Lexikon náboženství.* Praha 1994, s. 286.
2 J. G. FRAZER: *Zlatá ratolest.* Praha 1994, s. 18, 50.
3 Tamže, s. 50.
4 Tamže; pozri tiež EDWARD CIUPAK: *Raligia i religijność.* Warszawa 1982, s. 71–75.; S. A. TOKAREV: *Suščnosť i proischoždenie magii.* In: Issledovania i materialy po voprosam pjervobytnych religioznych vjerovanij. Moskva 1959, s. 12.
5 É. DURKHEIM: *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii.* Warszawa 1990, s. 39.
6 M. MAUSS: *Socjologia i antropologia.* Warszawa 1973, s. 12.
7 J. KOMOROVSKÝ–P. HAMŽÍK: *K otázke vymedzenia mágie a symboliky v procedúrach obyčajového práva.* Národopisné aktuality, XXIII (1986), č. 3, s. 145 n.
8 M. MAUSS, c. d. 14–20.
9 B. MALINOWSKI: *Szkice z teorii kultury.* Warszawa 1958, s. 391.
10 H. RINGGREN–ÅKE V. STRÖM: *Religie w przeszłości i w dobie współczesnej.* Warszawa 1975, s. 36.
11 VINCENT LESNÝ: *Buddhismus.* Praha 1948, s. 287.
12 Tamže.
13 *Mýty staré Mezopotamie.* Praha 1977, s. 190.
14 H. W. F. SAGGS: *Wielkość i upadek Babylonii.* Warszawa 1973, s. 270, 271.
15 Porov. GORDON CHILDE: *Na prahu dějin.* Praha 1966, s. 36–37.

15a Pozri H. ZIMOŃ: *Regenriten auf der Insel Bukerebe.* Freiburg 1974; M. i A. POSERN–ZELIŃSKY: *Indiańskie wierzenia i rytuały.* Ossolineum 1977.

16 JOHN S. MBITI: *Afrykańskie religiei filozofia.* Warszawa 1980; J. H. NEAL: *Kouzlo džu-džu hrozí.* Praha 1969, s. 7–8.

17 Pozri napr. LAURENCE G. GREEN: *Old Africa's Last Secrets.* London 1961; ruské vydanie: *Poslednije tajny staroj Afriki.* Moskva 1966; B. DAVIDSON: *Afrikancy.* Moskva 1975.

18 S. A. TOKAREV: c. d., s. 8.

19 K. SCHUBERT: *Židovské náboženství v proměnách věků.* Praha 1995, s. 38.

20 P. G. BOGATYRIOV: *Voprosy teorii narodnogo iskusstva.* Moskva 1971, s. 297.

21 G. van der LEEUW: *Fenomenologia religii.* Warszawa 1978, s. 711 n.; Z. J. ZDYBICKA: *Człowiek i religia.* Lublin 1978, s. 80–81; M. NOWACZYK: *Włoska szkola historyczna a fenomenologia religii.* Studia Religioznawcze, 1970, nr. 3, s. 5; M. NOWACZYK: *Filozofia a historia religii we Włoszech.* Warszawa 1974, s. 242–251; J. KOMOROVSKÝ: *Sémantické pole vo fenomenológii náboženstva.* In: Československý štrukturalizmus a viedenský scientizmus. Bratislava 1992, s. 118 n.

22 Jan PATOČKA: *Negatívny platonismus.* Praha 1990, s. 129, 130.

23 M. ELIADE: *Traktat o historii religii.* Warszawa 1966, s. 29.

The Magic and Religion

Abstract

The author introduces his paper by a survey of some scholarly views of the mutual relations of the magic and religion. The kernel of the paper shows these phenomena in various structures as binary oppositions, but they sometimes also permeated each other so that it was extremely difficult to separate one from another. Though it is impossible to separate them, it is inevitable to differentiate them. The magic does not rule over spiritual life of primitive native communities everywhere, on the contrary, it often develops in quite advanced communities with complicated religious forms. In a specific way the author asks the question about the effectiveness of the magic. What is called the magic in special literature is, as a matter of fact, the continuation of agrarian magic the roots of which go back to the primeval times and have a fictitious, imitative character. Many magic practices are based on the knowledge of the nature's mysteries. It is, however, necessary to recognize the magic as an occult phenomenon which the practices of magicians from numerous native communities, especially in Africa, refer to; it often manifests a great degree of effectiveness. From the point of view of functionality there are various kinds of the magic: agrarian, fecund, harmful, amorous, mantic etc. Also the magic operations enter the religious sphere, e. g. the enchanting of gods, the ideas of their magic power, the belief in the magic power of the royal rule, ritual animation of idols; after all, the whole religious system have a magic character (shamanism, totemis). Therefore the delimitation of the meaning of magic-religious complex needs a specific analysis.

Magie und Religion

Zusammenfassung

Der Autor beginnt seinen Bericht mit einer Übersicht der wissenschaftlichen Einstellungen zur Beziehung zwischen Magie und Religion. Im Mittelpunkt steht dann die Erklärung, wie beide Phänomene in verschiedenen Strukturen in binärer Opposition auftreten, jedoch oft einander durchdringend, sodaß es schwierig ist, sie zu trennen. Wenn auch die Trennung unmöglich ist, müssen sie unterschieden werden. Nicht immer beherrscht die Magie das Geistesleben der ersten bodenständigen Gemeinschaften; im Gegenteil. Oft entwickelt sie sich in ziemlich fortschrittenen Geinschaften mit komplizierten Religionsformen. Die Auswirkung der Magie stellt eine besondere Frage dar. Was in der Fachliteratur als Magie bezeichnet wird, ist genaugenommen eine Fortsetzung der Agrarmagie, die tief in der Prähistorie wurzelt und einen nachbildenden Charakter hat. Viele magische Praktiken beruhen auf guten Kenntnissen der Naturgeheimnisse. Die Magie ist jedoch als eine okkulte Erscheinung anzusehen, worauf die öfters sehr wirksame Zaubererpraxis in zahlreichen bodenständigen Gemeinschaften, namentlich in Afrika, hinweist. In bezug auf die Funktion gibt es

verschiedene Arten der Magie: agrarische, fruchtbringende, boshafte, liebgewinnende, Jagdglück bringende, mantische u.a. In die Religionssphäre fallen auch magische Handlungen, wie z.B. Gottesbeschwörungen, Vorstellungen über magische Kraft der Götter, Glauben an magische Kraft der königlichen Regierung, rituale Götzenanbeten. Sogar die gesamten Religionssysteme weisen einen magischen Charakter aus (Schamanismus, Totemismus). Jede Bestimmung eines magisch-religiösen Komplexes fordert daher eine spezielle Analyse.

NÁBOŽENSTVÍ VERSUS MAGIE V ČESKÉ ETNOGRAFII

LUBOMÍR F. PIPEREK, Okresní vlastivědné muzeum, Vsetín

I.

Původní název mého referátu zní *náboženství versus magie.* Musím se přiznat, že jsem stále ve větším a větším pokušení změnit ho, cum grano salis, na *náboženství a magie versus česká etnografie.*

Začít mohu historickou téměř anekdotou: když v polovině minulého století první snahy o vědeckou interpretaci faktů v oblasti duchovní kultury vyústily do závěrů tzv. mytologické školy, jeden z představitelů, ruský učenec Afanasjev, dokazoval, že nemírné popíjení vodky a kvasu při lidových slavnostech mužiků má základ ve staroslovanských dávnověkých úlitbách a obětech bůžkům deště a zemské vláhy... Nad těmito závěry se můžeme usmívat jen do té doby, než seznáme, že česká etnografie se z těchto pozic, starých sto padesát let, vzdálila skutečně jen o symbolické *bleší převalení.* Vždyť většinou jsou doposud jevy lidové duchovní kultury, ať jde o projevy materiálové, slovesné, obřadní, duchové či duševní, interpretovány v onom starobylém, předkřesťanském, praslovanském hávu. Často to není ani důsledek masivní ateizace společnosti v posledních padesáti letech, jako spíše pohodlná tendence *iurare a verba magistri,* či přetrvávání hegeliánsko-obrozeneckého mýtu *o národní duši,* apoteóza mýtického *Praslovanství,* kde etnograf vystupuje spíše jako podivný mystagóg, nežli jako erudovaný vědec. A tak je dodnes většina badatelů přesvědčena o předkřesťanských, potažmo přímo magických kořenech lidových obřadů, zvyků a obyčejů. Vypadá to docela, jako by se pohanské svátky přenesly (transferovaly) přes několik století zcela intaktně, aniž by byly dotčeny skutečností, že život českého venkova byl až do posledního detailu ovlivněn křesťanskou tradicí a náboženskými idejemi. Přitom, čím je svátek nábožensky významnější, tím častěji jsou mu tyto předkřesťanské kořeny podsouvány. Paradoxem je, že nejadekvátnější ohlas pohanských obyčejů v lidovém prostředí ve vztahu k církevnímu roku je zachován v kvatembrech, tzv. *suchých dnech* a ve křížových průvodech do polí na den sv. Marka, tedy v aktivitách dnes málo sledovaných, ne-li vůbec opomíjených.[1] Zato při různých výkladech kořenů Velikonoc jako svátků *jara, novoročí, probouzející se přírody, začátku zemědělské aktivity,* vidíme, jak málo se česká etnografie stará o společné kořeny křesťanských a židovských tradic. Vždyť Velikonoce ztratily formu jednoho z *rîtes de passage* už v nomádském předkananejském období, záhy byly judaismem historizovány a teologizovány – a takto, už *hotové,* mající teofanický charakter, vstoupily do naší křesťanské tradice.

II.

Mnoho se dnes mluví o obnově regionálního, etnického cítění, o etnickém uvědomění a podobně. I lidová kultura a její interpretace patří do celého komplexu navzájem se ovlivňujících jevů, z nichž jen část proniká na povrch z hlubin našeho povědomí či kolektivního vědomí. Sám pojem etnické identity, jak se používá v komunikaci společensko-vědních, politických či zpolitizovaných institucí, si zaslouží pozornost.

Identita, či lépe: identifikace osobnosti či skupiny s určitou rolí nebo jevem, není, na rozdíl od mínění mnoha etnografů, faktorem, s nímž se dá volně manipulovat: jednostranně se zaměřit např. na etnickou stránku problému a podobně. Jde o komplex stálých procesů v životě jednotlivce, které směřují nutně k přesahu osobnosti, k transcendenci – do momentu, v němž se osobnost dotváří ke své plnosti.

Tak proces identity jednotlivce probíhal i dříve a hrálo v něm nemalou roli – hraje i dnes – náboženství, pojem nadsmyslové skutečnosti, pojem Boha. Proto si na tyto pojmy budeme muset zvyknout i v etnografii v pozitivním slova smyslu.

III.

Nikdy a nikde, před vznikem materialistické ideologie v 19. století, nebylo lidské společenství bez vědomí transcendence.

Náboženský člověk není myšlen jako nějaký zvláštní případ člověka, ale k základní charakteristice člověka patří náboženství a náboženská zkušenost, píše Mircea Eliade ve svých náboženských dějinách.[2] Erich Fromm zase soudí, že *otázka nezní: religiozita nějaká nebo žádná, ale: jaký způsob religiozity.*[3]

Tentýž myslitel pak předpokládá individuální náboženskou zkušenost u každého jednotlivce a zobecňuje ji jako abstraktu „X". Zkušenost „X" vede k náboženské socializaci. Projevy této socializace, její formy, nositelé, symboly a rity, které probouzí to, co Karl Richter nazývá *transcendenčními silami,* jsou zcela v hájemství etnografie. Náboženská socializace potom vede k identifikaci, identitě.[4]

Dispozice, které vedou člověka k náboženskému chování, vidí žák Carla Gustava Junga, Jean Rudin za 1. v životním strachu a úzkosti, zde lze vysledovat jeho inspiraci Heideggerovým fenoménem *požehnaného, pozitivního strachu,* za 2. v bazální důvěře, což je pojem ražený americkým psychologem E. H. Ericssonem a konečně za 3. v archetypu Boha jako hledání smyslu lidské existence.[5] Podle výzkumů rakouského psychiatra V. E. Franka je touha po smyslu existence vrozená a chybějící zkušenost smysluplnosti vede až k duševním poruchám.[6] Tím je dána jistá univerzalita náboženských úkonů i jejich všude přítomnost i jejich pozitivní role.

IV.

Jak bylo svrchu řečeno, názory české etnografie jsou většinou jiné. Důvody jsou nasnadě, je ale tristní, že jich je více, než abych si mohl činit nárok na jejich vyčerpávající rozbor. Hlavní *kámen úrazu a skála pádu* spočívá na těchto skutečnostech.

IV. 1.

Česká etnografie stále sází na historičnost a popisnost, často pro ni neexistuje jev, který nelze okusit, rozebrat, zvážit, změřit a vyfotografovat, případně ochutnat a označit inventárním číslem. Veškeré snahy se většinou opírají do oblasti materiální kultury. (Snahy o sjednocení terminologie jejich projevů jsou jistě potřebné, ale není to přece nosný vědecký program, příprava slovníků a počítačových vět zůstanou jen přípravnými stádii vědecké práce. Obzvláště, když tato práce, byť záslužná, často nese známky *lamentatio de lana caprina,* hádání se o kozí chlup, řečeno slovy Kocmánkova barokního divadelního kusu.)

IV.2.

Je zde patrná převažující tendence setrvávat na starých metodách a na starých filozofických východiscích. Jednak se stále, po vzoru materialismu, ztotožňuje ontologický řád existence a noetický řád poznání, což má za následek, že duchovní je chápáno jako cosi *podřadného, navíc,* jako nadstavba. Základem realistického poznání je přitom rozlišování těchto dvou řádů.[7]

Zcela neznámá je holistická metoda (řec. tó holon = celek), i když Christian von Ehrenfels nabádal již před sto lety: *Nevysvětlujte celek z prvků, ale prvky z celku!*[8]

A zapomíná se také na Driesche, který pomocí aristotelovské entelechie ukázal, že vrcholem vývoje lidského života je jeho duchovní smysl a cíl.[9]

IV. 3.

Striktní oddělení tzv. etnografie a tzv. etnologie, jako dvou téměř neslučitelných oborů má za následek, že celé generace etnografů nechápou svůj obor komplexně a nejsou schopny využívat bohatý terénní materiál, neangažují se v oblastech kulturní antropologie, etnopsychologie, etnosociologie a jinde, kde dochází k mezivědecké spolupráci. Příliš není znám ani pojem *kulturně-historické etnologie,* která má, podle svého zakladatele, P. W. Schmidta *zkoumat vývoj lidského ducha a duchem řízené vnější činnosti člověka v životě národů z hlediska vztahů nejen prostorových, ale i časových a příčinných.*[10]

Chceme-li se nyní zabývat magií a náboženstvím, musíme poznat i jejich podstatu, seznámit se s teoriemi jejich vzniku a vývoje... Zkrátka, umět se nenuceně pohybovat i v oblastech teoretických disciplín, které s problémem souvisí. Zde nestačí dělat vědu *etnograficky*, odívat staré evoluční teorie do nových kabátků, zůstávat u vnějšího popisu jevů, či u jejich výpisu z archivních pramenů. Musíme brát za své, že etnologický, etnografický, kulturně antropologický (a podobný) přístup nazírání musí být ze základu co nejobjektivnější. Má to být, řečeno s Wittgensteinem, *opora vnějšího pohledu.*[11]

V opačném případě se jen těžko zbavíme nedostatků, které potlačují rozvoj duchovních dimenzí našeho vědního oboru. Pak se ovšem nesmíme divit, že etnografii není věnováno tolik důstojné pozornosti, kolik od kolegů jiných oborů požadujeme a kolik by jí právem mělo náležet.

V.

Metodicky se česká etnografie zastavila dva kroky za pozitivizmem, odmyslíme-li si *metody* historického materialismu. Je to snad poslední vědní obor, který doposud neuznal nové vědecké zkušenosti a který zatím nedokáže vstřebávat pro nás moderní trendy, byť v Evropě známé mnohdy již čtyřicet, padesát let. Ostatně, bude-li etnografie stále klást důraz na pouhý popis jevů a vyhýbat se úskalím interpretace, nebudou jí ještě dlouho k užitku.

I toto se projevuje především v oblasti bádání o duchovní kultuře, respektive o náboženství a magii. Zde je náš obor ještě pod vlivem nejrůznějších klišé a představ, které, nejsou-li mylné, jsou alespoň povrchní a zavádějící. *Náboženství je živá, v tradici a společenství se rozvíjející sociálně individuální realizace vztahu k něčemu, co člověka a svět obklopuje nebo přesahuje, ať je to Bůh, nekonečno, nirvána,* zní poměrně široká definice Hanse Künga. Je to tedy žitý postoj, nikoliv násilně implikovaná teorie.

Toto pojetí bylo a stále mnohdy je našemu oboru cizí. Stále zde přežívají nejrůznější výklady na bázi marxismu, které ve své době představovaly mínění *elity.* Její práce, odhalující falešnost víry v nadpřirozené síly a dokazující její neplodnost v rozvoji tvůrčí aktivity lidí, bájící o tom, že *křesťanství samo bylo mezi lidem transformováno a deformováno do podoby lidu přístupné a potřebné, při čemž došlo k synkrezi křesťanského s mimokřesťanským a předkřesťanským,* vyústily až k přezíravě zjednodušujícím popisům, například: *k zajištění úrody volali na pomoc všemocné síly, magickými praktikami počínaje a pánembohem konče!* Podobné závěry, které stylem a znalostmi připomínají spíše brožury *agitpropů* atheismu, najdeme ve svazku Lidová kultura díla Československá vlastivěda, i v méně reprezentativních publikacích.[12]

I proto se dnes těžko dokážeme orientovat ve vztazích mezi magií, náboženstvím a pověrou. Atheistická propaganda, vydávající se za vědu, totiž všechny tyto pojmy hodila do *jednoho pytle* a ten pevně utáhla. Vždyť šlo o nepříjemná fakta, která bylo třeba ignorovat a co nejdříve je vykořenit ze života společnosti.

Ještě v roce 1977 psali tehdejší koryfejové takto: *Magie patří k nejsilnějším prvkům, který se v pověře uplatňuje již od dávných dob. Toto slovo má v obecné mluvě sice mnohoznačný význam, avšak věda mluví o magii jednoznačně jako o působení, obřadech a ceremoniích, spojených s vírou v existenci nadpřirozeného světa a v možnost působit na okolní skutečnost pomocí nadpřirozených sil magickým způsobem – kouzelnými praktikami, zaklínáním atd. Když ještě člověk nepoznal zákony přírody, nedovedl zabezpečit dobrou úrodu, ochránit se před přírodními katastrofami, léčit své nemoci, když nedokázal vlastními silami porazit nepřítele, snažil se pomocí různých nereálných praktik za pomyslné pomoci nadpřirozených sil dosáhnou žádaného cíle. Magie se stala dokonce neoddělitelnou součástí všech náboženských soustav, kde se projevuje především v části obřadovo-kultovní.*[13]

VI.

Výklad vzniku a charakteru magického a náboženského fenoménu byl zcela podřízen evoluční hypotéze. Tím se česká etnografie uzavřela do jakési slonovinové věže, takže ji ušel dokonce i fakt, že evolucionismus byl nezadržitelně překonán nejen v oblasti filosofie, ale především v empirické oblasti přírodních věd. *Jsme tváří v tvář skutečnosti, kdy je nemožno vysvětlit evolucionistickou hypotézu společnými předky opice a člověka,* uzavřel jednu dlouhou epochu evropské vědy v roce 1955 Michel Denton.[14] A dnes soudí paleontologové ještě příměji: *Všechny výsledky ukazují, že předkem pračlověka byl člověk.*[15]

K odmítnutí evoluční hypotézy zajisté přispěl i fakt, že její zastánci s velkou rychlostí spěchali s propagandou svých nepodložených hypotéz, včetně dezinformačních kreseb nikdy neexistujícího tvora s opičím čelem, držícího kyj v rukou až po kolena, které zařazovali i do učebnic pro nejmenší a jen velmi neradi a pomalu přiznávali historické omyly, kterých se dopustili a které mají často jistou špetku kouzla nechtěného. Lékař Dubois předváděl na světové výstavě v Paříži r. 1900 *nález* z lokality Wadjak na Jávě, tzv. *jávánského člověka,* kterého po mírné úpravě vydával za přechodnou formu antropoida a člověka, a který nikdy nežil. Až po 21 letech se omluvil, když mu dokázali, že stehenní kosti a zuby jsou sice lidské, ale vrchní část lebky k nim nepatří, neboť pochází z opice, kterou podle nalezených zbytků kostry lovce tento pravděpodobně sám ulovil a snědl. Nechtěně *naletěl* i slavný antropolog a paleontolog Theilard de Chardin: W. R. Rutterfield, správce muzea v Hartingsu se chtěl pomstít svému kolegovi Woodwardovi, a proto inicioval zakopání fosilních kostí člověka spolu s opičí čelistí, aby pak amatér Dawson nalezl „nejstaršího Angličana", jemuž dal po nálezci Chardin jméno „Eoanthropus Dawsonii". Pravda vyšla najevo z posmrtné závěti iniciátora.[16] Chardin se poté účastnil v letech 1924–36 expedice do Číny, kde nedaleko Pekingu v Chou-Kou-Tien bylo nalezeno v jeskyni mnoho překvapivě dokonalých zbraní, lidské stehenní kosti a zuby, spolu se zbytky usmrcených zvířat, mimo jiné i části opičích lebek. Badatel bohužel i tyto fosilie prohlásil za mezičlánky antropoida a člověka, ale ke svému omylu se přiznal po letech ve svém spisu *Lidský fenomén.*[17] Podobný osud postihl A. Barta, který v jižní Africe nalezl fosilie, kterým dal jméno *Australopithecus.* O 13 let později nalezl v roce 1937 Louis Leakey jejich obdobu v údolí Oddoway ve Rhodesii, jenže jeho syn Richard Leakey vykopal r. 1973 se zbytky australophiteca také skutečnou lidskou lebku, a tak zjistil, že člověk *homo sapiens* žil současně s australophikem, který byl jeho kořistí. To potvrdil nález Johansona v roce 1978; vykopal na Afarské poušti v Etiopii celou rodinu *homo sapiens* při hostině, na níž mimo kostí ryb, nosorožců, prasat nechyběly ani kosti nám již známého primáta. Největší popularity mezi evolucionisty se dočkala opičí samička, ve chvíli euforie při objevu nazvaná svým nálezcem Johansonem *Lucy* (podle jeho oblíbené písně od Beatles *Lucy in the Sky on Diamond*). Později se detailním rozborem ovšem ukázalo, že se nejedná o přechodnou formu, o *missing link,* ale o čistokrevnou opici, vysokou pouhých 120 cm, která nikdy nechodila zpříma.[18]

VII. **EXCURS: Kritika evolučního magismu**

VII.1.

První z těchto teorií je animismus. Spánek, sny a smrt vedly prý člověka k úsudku, že v těle sídlí něco neviditelného, co působí život a smrt. Dle této teorie člověk hledal vysvětlení pro jevy, které ho znepokojovaly a které nechápal, v působení tajemných sil. Zaklínání těchto sil vedlo přes magii k náboženství. Ovšem již Andrew Lang dokázal v roce 1887 kritikou Tylorovy teorie, že právě u nejprimitivnějších národů nepřevládá animistická víra v duchy, nýbrž naopak poměrně monoteistická představa Nejvyšší Bytosti (*Myth, ritual and religion,* 1887, *The making of religion,* 1989).

VII.2.

Na kritice animistické teorie je založen i prelogicko-intelektuální výklad magie. Zahájil ho v Německu Theodor Preuss pojednáním *Der Ursprung der religion und Kunst* (I., Globus sv. 96, 1904, II., ibid., sv., 97, 1905). Předpokládá, jako většina českých etnografů, předstupeň, kdy člověk přestal být již živočichem, jakousi *prahlupost,* pramen neustálých omylů ve styku člověka a přírody. V boji s těmito přírodními silami obstál jen proto, že mu zůstal instinkt a pudové napodobování přírody. Z těchto zdrojů autor vyvozuje magii a vidí v ní pramen a kořeny nejen náboženství, ale i řeči, modlitby, i intelektuálních úkonů jako je tanec, drama a vůbec umění, potažmo, celá sociální kultura. Neklade si ale otázku, jak z těchto negativních vlastností mohly vzniknout ony vysoce pozitivní jevy.

Onu teorii rozvíjí hlouběji ve spise *Die geistliche Kultur der Naturvölker (*1923).

Magické představy nejsou důsledkem zvláštního způsobu myšlení, ale důsledkem stálého duševního napětí ve snaze uhájit život. Jejich vjemy a představy se ale od našeho myšlení liší tím, že jsou komplexní a kolektivní – primitivní magie chápe dříve celek než jednotlivosti (např. noční oblohu dříve než hvězdy). Tím autor, stejně jako později L. Lévy-Bruhl, vysvětluje magické spojitosti: část následuje celek, podobnost stačí k úplnému ztotožnění. Oba potom soudí, že prvopočátky náboženských představ jsou v zosobňujících magických silách a jevech, tedy v *neurčitých osobnostech,* utvářených podle přírodních vzorů či podle osobních představ. Magie je tedy předchůdkyní náboženství.

A. Vierkandt navázal studií *Die Aufange der Religion und Zauberei* (Globus, sv. 92, 1907), která přispěla k pochopení struktury magie, ale závěry, že kořeny náboženství spočívají jednak v kouzlu, jednak ve víře v duchy, neobstojí před námitkou: jestliže podle něj předcházel stupeň přirozené kauzality premagické, nestačilo kauzální myšlení člověka k vytvoření náboženských představ mimo magii?

VII. 3

Kolektivně-voluntární výklad badatelů Durkheimovy sociologické školy vidí prameny magie a náboženství v citovém vzruchu. Je zde především práce H. Huberta a M. Mausse: *Esquisse d'une Théorie generale de la Magie* (In: L'Année sociologique VII, 1902–03). Zde je shrnuto vše, co do té doby bylo o magii známo. Autoři již vidí rozpor mezi magií a náboženstvím: první, magie, je tajná, soukromá a směřující k jednotlivci, *každý obřad, který není součástí organizovaného kultu* – to je ovšem velmi široká definice. Druhé, náboženství, je úkon veřejný a závazný. Oboje je ovšem spjato s pojmem *magické síly.* Nazývají ji *mana* a je klíčem, který magickým úkonům dodává účinnosti. Je to vlastní působnost věcí, která zesiluje mechanickou účinnost, je to něco na hranicích nadpřirozena a reality, co se vymyká experimentu, ale je předmětem posvátné úcty, která působí, že osoby a věci s nimiž se *mana* sdílí, jsou *tabu.* Tato síla je prý stejného druhu jako *posvátné, sacré* a je společná náboženskému i magickému myšlení.

Tato teorie prvá rozpoznala úlohu citové složky u zdrojů magických představ, a pochopila význam sociálního prostředí pro rozvoj magických praktik. Ale tvrzení, že v magii, stejně jako v náboženství, jednotlivci neusuzují, maximálně zapojují podvědomí, neobstojí. Později W. Schmidt dokázal, že pojem všeobecné čarovné mana síly, která by tvořila společný základ magie a náboženství, neexistuje u žádného národa. Teorii činí nejvýš pochybnou i nedostatek vědeckých dokladů, které, ač byly slibovány autory v druhém vydání práce, nikdy nespatřily světlo světa.[19]

Sám zakladatel školy, Émile Durkheim se problémem zabýval v díle *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le Systéme totémique en Australie* (1912). Magii sice nepokládá za tak kolektivní jako náboženství, ale základ náboženství spatřuje v kolektivních kultech totemismu. Ten odpovídá jeho teoriím, dělí totiž věci na posvátné a profánní. Podle Durkheima stojí u kořenů náboženství nikoliv představa osobního Boha, ale mystická *mana – síla*. Bůh je pouze výrazem společnosti, podle tohoto sociologa je to sama společnost, která se stává vlivem *sociálního tlaku* sociální mocí, která se povýší sama nad sebe a vytvoří božstvo. Teorii lze vytknout jednak jakýsi bludný kruh logiky v pojetí *mana – síly*: činí ji principem náboženského myšlení a vůbec sociálního života, předpokládá u ní zřejmý magický charakter – přitom ale magii nedává plynout z tohoto zdroje, ale připouští, že magie se zrodila teprve z náboženství (které ovšem podle něj vychází z magické *mana – síly*).

Dalším nedostatkem je anachronická hypotéza, že totemismus středoaustralských kmenů je nejstarším typem lidské kultury, jaký známe.[20]

VII. 4.

Zvláštní postavení mezi badateli zaujímá Lucien Lévy-Bruhl, který se částečně kloní k Preussově hypotéze *prahluposti* ve svém učení o prelogickém myšlení *primitivů*, ale více zaujímá stanovisko voluntarismu. Myšlení *primitivních, nejstarších kultur* považuje po stránce obsahové výlučně za myšlení sociální skupiny, po stránce metodické výlučně za citové participace, které sdružují představy ne podle objektivních znaků, ale podle mystických vztahů. Tento typ myšlení *nerozlišuje mezi smyslovou skutečností a tím, co je za ní. Žije stále s neviditelnými duchy a nehmatatelnými silami. Tyto skutečnosti jsou mu nejdůležitější.* Lévy-Bruhl mluví o magických představách jako o *mystických, vztahujících se k silám, působnostem a činnostem smyslům nepřístupným a přece skutečným.*[21] Tuto magickou základnu pokládá za platformu, z níž se vyvinulo náboženství v pravém slova smyslu. Ovšem magické a mystické lze je stěží takto ztotožnit. Také tento autor se dopustil několika nepřesností: mezi primitivní, přírodní národy řadil i složité kultury Malajsie, Číny a Japonska (!) stejně jako Durkheim předpokládal, že totemismus australských kmenů je zdrojem veškeré lidské kultury a společnosti.

Konečně základní premisu, že myšlení přírodních národů je od našeho logického zcela odlišné (prelogické), také neobhájil. Představy o iracionální mentalitě byl nucen pod tíhou důkazů, snesených W. Schmidtem, ve veřejné vědecké diskusi odvolat. Dnes přihlížíme ke skutečnosti, že myšlení přírodních národů, přes všechny akcidentální rozdíly, je logické a příliš se od našeho neliší.[22]

VII. 5.

Psycho-emocionální výklad magie je doménou severských protestantských teologů, kteří podstatu náboženství viděli v oblasti citu. První byl M. Nilsson (*Primitive Religion*, 1911). Náboženství prohlašuje za iracionální jev a prý *nelze oddělit od magie*. Za základnu vývoje náboženství spatřuje omyl v kauzalitě, *příčiny a souvislosti špatně vyvozované a psychologický dojem, který mimořádné přírodní jevy působily na mysl člověka, budíce v něm představu tajemných sil,* čímž ovšem zamířil až do minulosti k animistickým hypotézám.

Ocenění zaslouží Karl Beth (*Religion und Magie,* 1914). Rozdíl mezi náboženstvím a magií vidí nikoliv v oboru představ nebo v příčinách sociálních, ale v oblasti citu. *Náboženství je úctyhodné sklonění se před vyšší mocí – magie náleží v operacích, které mají za účel vynutit si egoistické přání.* K magické moci se člověk nesklání, neboť ji chce sám ovládat. To je moderní a stále platné odlišení.

Ovšem tyto protichůdné skutečnosti vzešly prý z jakého společného základu vědomí, že přirozené prostředky nestačí k ovládnutí přírody a splnění přání. Vidí v nich tedy jen rozdílné reakce člověka na vědomí vlastní nedostatečnosti, a tato pranáboženská idea opět vychází z totemismu. Jeho práce je tedy kompilací předchozích hypotéz.

Vrcholem iracionalismu je spisek R. Otta *Das Heilige* (1917). Nejlépe odpovídá materialistickému pojetí problému. A již záplava výrazů v knize, která dosáhla přes dvacet vydání, jako *tremendum, horendum*, napovídá, že autor vidí v náboženství cosi děsivého, temného, *co primitivní cit chápe nejprve na způsob démonické bázně... nač musí odpovídat zvláštními citovými reflexy.* V pravěku předpokládá profánní, beznáboženský základ. Poté následuje zděšené vnímání rozumově nepostižitelných sil, z toho kouzlo, představa duší, *vlastně čehosi strašidelného,* píše autor a poté zosobněním těchto příšerných představ pojem démona. Z této démonické bázně se tvoří pojem božstva (theion). Tuto fantasmagorii podrobil vyčerpávající kriticeW. Schmidt (*Menschscheiteswege zum Gotterkennen,* 1923).

VII. 6.

Společný základ magie a náboženství a splývání těchto pojmů lze vypozorovat i v pojetí Henriho Bergsona (*Intuition philosophique,* 1927, *L'energie spirituelle,* 1946). Filosof vysvětloval původ magie nikoliv logickými omyly, ale sdílel voluntární a emocionální stanovisko Durkheimovy školy, s tím rozdílem, že nezdůrazňoval tolik kolektivní prvek. Soudil, že magické myšlení je člověku vrozeno, *jsouce jen vnějším projevem přání, jímž je srdce naplněno.* Člověk pěstoval magii okamžitě, jakmile poznal hranice svého normálního vlivu na svět, neboť se nemohl smířit s tím, že za tyto meze nemůže proniknout. První byla i u tohoto badatele magie a z ní odvozuje vykonstruované náboženské představy. V počátečních magických úkonech vidí jen instinktivní, životním tlakem vyvolané pokračování v pohybu – *začínající čin, který člověk nemůže dokončit.* Předchází tedy magická praxe víru v magickou účinnost; bezděčné a reflexní pohyby, výrazy a gesta předcházela pohybům a konání chtěnému a vědomému. Dnes ovšem psychologové soudí, že asociace představ se uplatňuje více v každé rozumové činnosti. Ale jeho teorie magické kauzality přispěla k dokonalejšímu třídění a terminologii magie.[23] Bergson se stal obětí nedorozumění, které vychází z renesančního monismu. Jednota lidské duše a těla je jednotou lidské osobnosti, nikoliv ovšem ve smyslu stejnorodosti či dokonce materialistické totožnosti. Monismus hlásal, že realita je pouze hmotná a že ji lze vyjadřovat matematickými principy. (Bergson: *věda se tedy stala dcerou matematiky...*). Magii chápe jako opak vědy, *která počítá, měří, chtěje předvídati a působiti.* Ale i magie chce působit a předvídat – je tu stejný zájem, touha o nadvládu nad přírodou. A tak magie, ač je opakem vědy, stojí na jejím počátku, i když ji s Frazerem nebudeme jistě nazývat přímo její *sestrou.*[24]

VIII.

Moderní základy bádání o magii a náboženství položil již Franz Graebner ve svém spisu *Das Weltbild der Primitiven* (1924). Shromáždil doklady, že magie se rozvinula až na pozdějších stupních vývoje. Jeho výklady ukazují, že primitivní člověk nebyl magií ovládán o nic víc než v pokročilejším věku světa. V rozporu s magií je i zjištěný výskyt víry v Nejvyšší Bytost, velmi blízký monoteismu. Její hlavní význam Graebner vidí ve funkci etické: *Tento Bůh zaručuje nejen fyzickou, nýbrž především sociální existenci lidí.*

VIII. 1.

Moderní, dosud nepřekonané závěry v této oblasti přinesla pak činnost P. Wilhelma Schmidta, SVD. Zatím co se česká etnografie o církev v pozitivním smyslu nestarala, církev se starala o etnografii, neboť misionáři měli nejlepší podmínky k terénní práci a syntéza etnologické vědy a katechetické či pastorační práce byla veskrze úspěšná. V moderní době vynikli na tomto poli právě členové Společnosti Božího Slova, verbisté, mezi nimiž byl nejen Schmidt, ale i náš světoznámý etnolog P. Pavel Šebesta, znalec pygmejů a negritů, polský P. Zimoň a další.[25]

U zrodu Schmidtova monumentálního díla byla studie o lidských prarodičích podle podání starozákonní knihy Genesis (kap. 2 a 3).[26]

Stěžejním se stalo dílo *Der Ursprung der Gottesidee* (I–XII, 1912–1955), *O původu představy boha.* Schmidt dokázal, že u primitivních společnosti existuje pojem Nejvyšší Bytosti, která je neviditelná, duchovní podstaty, anikonická, věčná, všudepřítomná, vševědoucí a dobrá, odpouštějící hříchy. Tedy dokázal existenci ryzího náboženství bez magie.[27]

Této Bytosti vzdává úctu člověk náboženskými úkony, modlitbou, obětmi a slavnostními obřady, které pramení z vědomí závislosti na nejvyšší Bytosti. Také iniciace, jak dokazuje, nejsou rázu magického zasvěcení, ale mají ráz nábožensko-mravní a sociálně-výchovný.

VIII. 2.

Vyznávalo-li lidstvo již na nejstarším, vědecky postižitelném předstupni, poměrně ryzí monoteistické náboženství, je na místě otázka: kde se tato stejná idea, u národů bezpochyby technicky primitivních, časově i prostorově vzdálených vzala?

Schmidt vidí vysvětlení v tom, že původcem zde bylo jednak vlastní logicko-kauzální myšlení, které působilo na rozvoj náboženství a mravního řádu. Ale na druhé straně přihlíží i k vlastnímu podání zkoumaných kmenů a societ, které tvrdily, že toto náboženství jim bylo předáno předky a ti ho nabyli zjevením od samého Boha-Otce a Stvořitele.

Tuto myšlenku rozvádí jeho žák a nástupce v redakci Anthroposu, F. Bonermann. Poukazuje na to, že tato nejvyšší Bytost je mravně dokonalá a bez chyby a že lidé na primitivním stupni vývoje, obklopení mravním i fyzickým zlem, nemohli sami dospět k tak vznešenému pojetí bez zvláštního Božího zjevení. Vnáší do etnologie pojem *prazjevení*, který je trancendentální, metafyzický a do bádání přináší nové rozměry.[28]

Tuto teorii doplnil P. Šebesta, který celý život pracoval v terénu. Soudí, že Schmidt poněkud podcenil vliv animismu a magie, které spolupůsobí při vzniku personální víry v Boha a že při svých útocích na mechanický evolucionismus jeho učitel zašel až příliš daleko. Nicméně i pro něho *Schmidt zůstává vítězným průkopníkem teorie o primárním monoteismu.*[29] *Dnes je skutečnost monoteismu u pravěkého lidstva jistá,* soudí více badatelů.[30]

VIII. 3.

Teoretikové evolučního magismu předpokládali, že náboženství vychází z magie a tedy magické, nelogické myšlení předchází představy přirozených příčin – Danzel dokonce staví magicky myslícího a jednajícího *primitiva* – HOMO DIVINANS do přímého protikladu k mentalitě vyspělejšího HOMO FABER. Nebo se domnívali (kromě K. Betha), že původně byla představa magická a přirozená v mysli spjata. Schmidt ovšem dokázal, že z hlediska psychologie i etnologie je nutno přiznat časové prvenství přirozené kauzalitě.[31] *Nejsou tedy v magii kořeny náboženství, ani nevzniklo v souvislosti s ní, nebo po ní, ale náboženství zde bylo dřív než kouzlo.*

A jako teolog Schmidt také určuje vztahy, které působily na rozmach magie. Člověk se z důvěry a poslušnosti k nejvyšší Bytosti, Bohu, vymyká a obrací se na iracionální cesty magie v době úpadku víry a následného úpadku mravů. *Vlastní iracionální prvky se vynořují většinou společně s problémem zla, s jeho vznikem se strany člověka a se stanoviskem nejvyšší Bytosti k němu... Zde se otvírá dokořán brána afektům děsu, strachu a smutku.*[32]

Teorie prazjevení byla mnohokrát diskutována a některými teology, exegety i dogmatiky, zamítána.[33] Ale po zhodnocení je dnes valnou částí etnologů i církevních autorit přijímána jako jediná přijatelná logicky možná, vysvětlující dvě nesporné skutečnosti: za 1. všeobecné rozšíření víry v osobní monoteistické božstvo u primitivních národů a za 2. souhlasné podání těchto komunit o událostech prvotního stavu.[34]

S pojmem *prazjevení* se ale česká etnografie vyrovná jen těžko. Tato teorie se totiž vymaňuje z filozofické oblasti teodiceje do oblasti teologického, metafyzického poznání. Svým transcendentním obsahem se stává teorií v původním aristotelském slova smyslu, totiž jako *Théos horán – zření Boha.*

IX.

Nejzávažnějším omylem, v němž česká etnologie a etnografie setrvává dodnes, je hypotéza, že magie a náboženství vychází ze stejného genetického základu, že magie je jakýmsi předstupněm organizovaného náboženství.

A stejně jako nebyla dokázána existence premagického a přednáboženského období v lidské kultuře, stejně nebyla zjištěna na začátku představa neosobní síly, ale náboženská víra v nejvyšší Bytost.[35]

Ve fyziologii se můžeme obejít bez duše a bez Boha, ale v psychologii (a dodávám: v etnologii) *to jsou veličiny, s nimiž je třeba počítat víc, než s efekty a instinkty,* správně soudí Carl G. Jung.[36] V konfrontaci s myšlenkami magismu soudí Ludwig Wittgenstein, již v roce 1948, že *pověra a náboženská víra jsou zcela odlišné. První vzniká z bázně a je to svého druhu falešná věda. To druhé je důvěrou.*[37]

IX. 1

Podobně soudí i teologie, která má jistě právo se k těmto otázkám vyjádřit. Její přesný výklad, opírají se o moderní poznatky psychologie a antropologie je podnětný i pro etnografii.

Pověra představuje jistým způsobem zvrácené přehánění („per exessum") náboženství. Je to úchylka náboženského cítění úkonů, které víra člověku ukládá. Může také zasahovat do kultu, který se vzdává pravému Bohu, když se jistým, jinak oprávněným a nutným úkonům přikládá důležitost nějakým způsobem kouzelná. Přikládat účinnost pouze hmotné stránce modliteb nebo svátostných znamení bez ohledu na vnitřní postoje, které vyžadují, znamená upadat do pověry. Magie vyjadřuje vůli mít vládu nad časem, nad dějinami a konečně i nad lidmi a zároveň naklonit si skryté mocnosti. Je to v přímém rozporu se ctí a úctou spojenou s láskyplnou bázní, jakou dlužíme pouze Bohu.[38]

Tyto definice vyjadřují zcela specifický rozdíl mezi pověrou, magií a náboženstvím a lze je využít i z hlediska vědeckého třídění jevů. Vždyť mezi vírou a vědou není *rozpor.* Věda totiž dialektický výraz *rozpor* ani nezná. Zná pouze *spor*, obvykle mezi pravdou a neinformovaností, v případě české etnografie je to spor o Boha. Nikoliv o fosilní vykopávku racionalistů, ale o existenci kauzálního principu, který Tomáš Akvinský ztotožnil s pojmem Stvořitele a nazval ho *actus purus – čirý kon,vrcholné uskutečnění, skutečnost nejskutečnější.*[39]

X.

Nelze upřít, že z hlediska atheismu, tedy sub specie české etnografie en block, budí kultovní úkony a obřady, zvlášť, jsou-li povrchně přijímány, dojem čehosi pověrečného, magického.

X. 1.

Má-li ovšem nábožensky založený jedinec rozumné důvody, aby uvěřil v existenci nadsvětové, transcendentální nejvyšší Bytosti, čili Boha, je také požadavkem rozumu, aby se k této bytosti obracel myšlenkami. A modlitba je *povznesení mysli k Bohu*, podle prastaré definice církevního učitele Jana z Damašku. Přes všechny excesy, pocházející z naivnosti, pověrčivosti či lenosti, modlitba nepozbývá náboženského oprávnění. Tento úkon vychází z lidské přirozenosti, která cítí potřebu vyjadřovat vnitřní vztahy a stavy i navenek. A tak ani nejrůznější formy byť sebe naivnější, sebe pověrečnější, nedokazují, že modlitba patří do oblasti magických formulí. Nemá totiž příčinu změnit přírodní zákony, naopak vždy zahrnuje odevzdanost do Boží vůle a souhlas s ní (to se týká i některých zaříkání nemocí a podobně). Ostatně z etnografického hlediska došel ke stejnému závěru Franz Heileg, který rozborem obrovského množství materiálu dokázal, že *modlitba je živý styk s Bohem, osobně chápaným a prožívaným, jako by byl přítomen, styk, v němž se odrážejí formy společenských vztahů mezi lidmi.* Z pramenů modlitby rozhodně vylučuje magickou složku a těm, kteří ji tam hledají říká, že *ve smrti hledají zdroj nejplnějšího a nejčistšího života.*[40]

X. 2.

Stejně tak přirozené je vyjadřovat tyto vztahy gesty, řečí a podobně. Ustálené nebo předepsané kultovní úkony jsou tedy nábožensky oprávněné a nejsou projevy magických sklonů. Nedostatek informací často zapříčiní v etnografii zaměňování magie s mluvou a poezií symbolů. V ritu jsou symboly naprosto nutné, neboť naše představy a pojmy o Bohu mohou být pouze inadekvátní, analogické. *Mluví-li člověk s Bohem, absolutní Krásou, přestává próza,* soudí v překladu misálu P. Marian Schaller.[41]

X. 3.

Také *oběti* jsou viditelné dary (chléb a víno při mši svaté, ve SZ prvotiny), které jsou vybaveny z profánního použití. Není to z důvodů magických. Bůh je bytost nehmotná a dary nepotřebuje. Ty jsou jenom vyjádřením podstaty náboženství – vědomí závislosti jedince či kolektivu na Bohu a uznáním jeho svrchovanosti, tudíž právě opak magie. Symbolika obřadů a kultovních obětí je asi stejně magická jako symbolika zvyklostí společenského života; vždyť jaký má reálný smysl smeknout při pozdravu klobouk a říci *Dobrý den*?

X. 4.

Nihil sine voce, vše mluví o svém tvůrci. Proto je z hlediska náboženství vše pozemské symbolem, neboť je zároveň odleskem Boha, dílem jeho rukou. Vlastními náboženskými symboly jsou věci nebo úkony, které mají nějakou vnitřní analogii, nebo jsou schopny vyjádřit hlubší duchovní smysl. Tak voda je symbolem čistoty, očisty (svěcená voda při žehnání, křtu), olej zdraví a síly (mazání při křtu, biřmování a nemoci), popel je symbolem pokání (kajícnosti SZ). I zde je tedy rozdíl mezi magickým a tímto nemagickým užitím, které má připomenout nebo zdůraznit duchovní úkon. Nejznámější je jistě znamení kříže, žehnání.

V liturgii se tomuto souboru říká svátostiny. Definovány jsou jako *posvátná znamení, kterými se na způsob svátostí naznačují účinky zvláštního druhu, jichž se dosahuje na prosby církve. Svátostiny připravují člověka k přijetí hlavního účinku svátostí a posvěcují různé životní situace... Tvoří je vždy nějaká modlitba, často doprovázená určitým znamením, jako je vkládání rukou, znamení kříže, pokropení svěcenou vodou, jež připomíná křest... Svátostiny se odvíjejí z křesťanského kněžství, každý pokřtěný je povolán být požehnáním a sám žehnat.* (Tedy i laici.) *Žehnání je božský úkon, který dává život, jehož pramenem je Otec.* (Tedy to není magické znamení).[42]

XI.

Pozornost věnuje církev i definici lidové zbožnosti. Tu si nelze představovat jako nějaký neurčitý konglomerát, v němž má stejné místo pověra, křesťanské a předkřesťanské prvky (relikty) a podobně, v jakémsi blíže nedefinovaném synkretizmu.

Náboženské cítění prostého lidu si našlo v každé době své projevy v různých formách zbožnosti, které obklopují svátostný život církve, jako např. uctívání ostatků, návštěvy svatyň, pouti, procesí, křížové cesty, náboženský tanec, růženec, medailky atd.[43]

Úplnou definici pak uvádí papežský Dokument z Puebly:

Lidová zbožnost je v podstatě souhrn hodnot, který odpovídá s křesťanskou moudrostí na velké existenční otázky. Zdravé cítění katolického lidu má schopnost synkreticky vyjádřit lidskou existenci. Tím se vysvětluje, že spojuje tvořivým způsobem věci božské a lidské, Krista a Marii, ducha a tělo, společenství a instituci, osobu a komunitu, víru a vlast, rozum a cit. Tato moudrost je výrazem křesťanského humanismu, který radikálně dosvědčuje důstojnost každého člověka jako Božího syna, vytváří základní bratrství, učí jak se chovat k přírodě a jak chápat práci. Poskytuje konečně i důvody k životu v radosti a vyrovnanosti i uprostřed existenčních protivenství...[44]

XII.

Tím nelze popřít, že se magie od počátku mísí s náboženstvím. A naopak teoretická, logická stránka magie mohla mít zcela všední, profánní důvod v nahodilých zkušenostech běžného života. Příklady magické kauzality, případy, z nichž se dal odvodit princip magie, že podobné tvoří podobné a že celek lze nahradit částí. lze najít i mimo náboženství, v obyčejném životě.

Duchovní kultura je tedy systém složitých vztahů, v němž je nutno rozlišovat náboženství, užívání svátostin, lidovou zbožnost, náboženskou pověru a magii, která má jinou genetiku. A často je pro povrchního pozorovatele velmi obtížné rozlišit, zda jde skutečně o magii či neobvyklou formu zbožnosti. Není to snadné obzvláště nyní, na začátku, kdy v české etnografii chybí potřebná odborná a metodická vodítka, teoretická připravenost.

Náboženský filosof judaismu, Martin Buber, nám ale ve svých Obrazech dobra a zla sděluje optimistické poselství:

Zkušenost, která se prožívá, nikoliv získává, se bezprostředně zhušťuje v mýtu a to bez zacházky přes pojmové či polopojmové determinace. Nyní nastává doba, kdy budeme my, kteří jsme prošli všemi těmi alegoriemi a mystofilozofiemi výkladů mýtů, vědeckými i nevědeckými, ochotni a schopni pochopit, co se nám v mystické oblasti sděluje o lidské zkušenosti.[45]

Tato vize se může naplnit i v české etnografii, ale jen tehdy, když také sama alespoň poněkud zduchovní a když se bude řídit slovy Ludwiga Wittgensteina:

Tradice není, co by se mohl člověk naučit, není to nitka, za niž by se mohlo brát, kdy se mu zlíbí. To je zrovna tak vyloučeno, jako možnost zvolit si vlastní předky.[46]

Poznámky:

1 Tyto svátky jsou příkladem, jak v raném křesťanství vznikaly konkurenční pobožnosti k vyloučení pohanských jevů. 25. dubna se konalo v antickém Římě slavné procesí k poctě bohyně Robigo, zvané Robigalia. Byla to prosba za požehnání a ochranu úrody před obilní rzí. Od 6. století procházel ve stejný den a téměř stejnou cestou i křesťanský zástup, za stejným účelem. Podobně i postní kvatembrové dni vznikly jako ohlas antických půstů, souvisejících s vegetačním cyklem setí, žní a vinobraní.

2 M. ELIADE: *Dějiny náboženského myšlení.* 1978.

3 E. FROMM: *To have or to be.* London–Suffolk, 1978.

4 E. FROMM: *Ihr werdet sein wie Gott.* 1980.

5 J. RUDIN: *Psychische Anzatzpunkte des religiosen Verhaltens.* 1976.

6 V. E. FRANKL: *Das leiden am sinnlosen Leben.* 1977.

7 S. ŠIŠÁK: *Úvod do aristotelsko-tomistického realismu.* Olomouc, 1993.

8 Ch. v. EHRENFELS: *Über Questaltqualitäten.* In: Vierteljhr. Zeitschrift f. wiss. Psychologie 14, 1890.

9 H. DRIESCH: *Philosophie der organischen.* 4. Aufl., Leipzig, 1930.

10 P. W. SCHMIDT: *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie.* 1937, týž: *Die kulturhistorische Methode der Ethnologie.* 1911.

11 L. WITTGENSTEIN: *Schriften.* Suhrkamp, 1960.

12 *Československá vlastivěda III.* Lidová kultura, Praha 1968. Zvláště kap. V., *Pověrečné zvyky a představy českého lidu.* Autoři A. Robek, F. Vančík.

13 *Tradice pověry.* Teoretický průvodce výstavou, uspořádanou Oblastním muzeem jihovýchodní Moravy v Gottwaldově, 1977, autoři A. Robek, F. Vančík, Z. Mišurec.

14 M. DENTON: *Evolution, une théorie en crise.* Paris 1955.

15 G. BERTHAULT: *Préhistorie transformiste ou préhistorie biblique?* Tournai, 1986.

16 P. THIELARD DE CHARDIN: *Le Phenoméne humain.* Paris, 1955.

17 S. ŠIŠÁK, o.c., s. 61 an.

18 L. WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-pholosophicus.* 1921, 1933, česky Praha 1993.

19 Česká etnologie ovšem stále považuje tajemnou sílu, „mana, orega, wakonde,“ aj. za společný základ náboženství a magie, alespoň soudě podle hesla In: *ABC člověka,* Praha 1977, (red. J. Wolf), s. 215, 216, 241 an.

20 O. BALCAR: *Prameny náboženství.* Praha 1948.

21 L. LÉVY-BRUHL: *La mentalité primitive.* Paris, 1922.

22 Srv.: O. LEROY: *La raison primitive.* 1927, M. C. BELLON: *Aetour du probleme de la mentalité primitive.* Antropos 35, 1939, O. BALCAR: *Prameny náboženství.* Praha 1948.

23 Kouzla dělí na pasivní (negativní) s funkcí ochrannou a aktivní (pozitivní), mající působit na výsledek konání. Kouzlo rozeznává blízké (přímé) a vzdálené (nepřímé): to je napodobivé (analogické, homoiopatické) a dotykové (kantagiózní, sympatetické). Působí zde zákon participace (část nahradí celek – kouzlo participační) a kontrariety (opačné působí na opačné – kouzlo kontrarietické).

24 H. SEITZ: *Naturliche Religionsbegründung.* 1914.

25 W. SCHMIDT: UGI I. 1926.

26 C. G. JUNG: *L'Hommé a la decouvéte se son ame.* Genéve 1946.

27 Společnost verbistů založil r. 1875 P. Arnold Janssen v Steylu v Holandsku. Schválení dosáhla v roce 1901. Od počátku se zaměřovala na misijní práci a apoštolát tisku (vydávání knih a časopisů). Střediskem se stal Dům sv. Gabriela v Maria Enzersdorfu u Mödlingu poblíž Vídně.

Verbisté začali v roce 1906 vydávat časopis pro etnologii Anthropos (jméno vymyslel bývalý košický biskup Augustin Fischer-Colbrie). V Německu založili v r. 1910 Internationales Institut für mission-wissenschaftliche Forschungen, v letech 1912–1929 pořádali pod záštitou kardinála Merciéra a za předsednictví P. Schmidta etnologické týdny na různých místech Evropy (Semaine d'ethnologie religieuse). Stáli i u zrodu instituce Pontificio museo missionario-etnologico Lateranense, které bylo založeno v roce 1926 a v jehož čele stanul P. Schmidt.

28 P. W. SCHMIDT: *Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes.* (In: Esser-Mausbach, Religion-Christentum-Kirche I, 1911.)

Der Ursprung der Gottesidee (UGI) obsahuje více než 11 tisíc stran tisku a celé bylo psáno v rukopise rukou, neboť Schmidt nepoužíval psací stroj.

Díl I. (1912): přehled a kritika jednotlivých teorií o vzniku náboženství, rozšířeno podstatě v druhém vydání r. 1926, díl II. (1929): *Die Religionen der Urvölker Amerikas.* III. (1931): *Die Religionen der Urvölker Asiens und Australiens.* IV. (1933): *Die Religion der Urvölker Afrikas.* V. (1934): obsahuje dodatky, VI. (1935) se zabývá závěrečnou syntézou náboženství shora popsaných národů, od svazku VII. (1940): popisuje náboženství patriarchálních pasteveckých národů (Afrika-Hamité a Hamitoidi), VIII. (1943): dtto, Niloty, IX. (1954 red. F. Bornemann): Tungonci, Jakuti, Sojoti a Jenisejci, XII. (1955): syntéza náboženství pasteveckých národů na stupni primární kultury, srovnání náboženských představ vnitroasijských a afrických pastevců.

30 *UGI VI,* s. 460 an.

31 *Anthropos 49.* 1954, s. 676 an.

32 *Anthropos 49*. 1954, s. 697 an.
33 D. J. WOLFEL: *Die Religionen des vorindogermanische Europa,* (In: König: Christus und Religionen der Erde, 1951), E. O. JAMES: *Religionen der Vorzeit*. 1960.
34 Schmidt vysvětluje: „Člověk si byl vědom své bezmoci, působit na vzdálenost (např. při lovu). Nebyl schopen, ani ještě tolik nepokročil v poznání přírody, aby si hned mohl vymyslet klamné analogie za účelem ovlivňování počasí. Člověk se tedy obracel ve svých potřebách k momentu zosobňování a právě tento personifikační pud, úzce spjatý s příčinným tlakem, vedl k poznání nejvyšší Bytosti, jíž jako Pánu a Tvůrci přírody náleží také moc nad přírodním děním. K ní se člověk obrací jako k osobě, slovem i prosbou, prosbou nejen slova, ale účastí celého těla v dramatickém znázornění. To vše je přirozeným důsledkem osobního pojetí světové příčinnosti, která v tom období člověka ovládá“. (UGI VI., 245 an.)
35 *UGI VI*, 245 an., 384n.
36 Srv. R. SCHMAUS: *Der Glaube der Kirche I*. 1969.
37 P. PAVEL ŠEBESTA: *Das problem des Urmonotheismus*. Anthropos 49, 1954 L. KOPPERS: *Die Alteste Mensch und seine Religion*. (In: König, Ursprung der Religion, 1961.)
K. RAHNER–F. VORGRIMLER: *Kleines theologische Worterbuch*. 1965.
38 *Katechismus katolické církve*, Praha, 1995, Libreria editrice Vaticana, 1995, čl.: 2116.
39 THOMAS AQUINAS: *Summa Theologica I*. 2, 3.
40 *Katechismus*. D. c., články: 1667, 1668, 1674, 1078.
41 F. HEILER: *Das Gebet*. 2. Aufl., 1920.
42 P. MARIA SCHALLER, OSB: *Římský misál*. Praha, 1952.
43 *Dokument z Puebly*. 1979, 448, Srv.: JAN PAVEL II: *Apoštolská exhortace Evangelii nuntiandi*.
44 M. BUBER: *Bilder von Gut und Bose*. Heidelberg, 1986, česky Olomouc 1994.
45 L. WITTGENSTEIN: *Schriften, Surhkamp*. 1960.

Religion versus Magic in Czech Ethnography

Abstract

The author of the study analyzes the development of the research dealing with the magic and religion in Czech ethnography; he comes to the conclusion that there is much to do before these problems are seriously solved. First of all, it is necessary to differentiate between the magic and religion. In the past the two phenomena were often confused and identified. This situation roots in the following factors: 1) the Czech ethnography pays only a little attention to the religious consciousness and the religious identity of individuals and structures; 2) the methods and approaches of ethnology and ethnography are strictly separated from each other; 3) the research was and still is subordinated by the hypotheses based on evolutionary theory; 4) ethnography exclusively prefers material research of historicizing and descriptive character.

"The evolutionary magism", the term the author uses for a cluster of hypotheses, is widely criticized; the autor relates to the fact that it was refuted by the work of the researchers round the journal Anthropos, above all, P. Wilhelm Schmidt (Der Ursprung der Gottesidee, 1912-1955). The author of the present study mentions the fact that the theory of primary monotheism became reality for most of West European researchers. It could be, therefore, deduced that religion existed before the magic, that the two phenomena did not rise simultaneously, neither that religion was based on a lower degree of magic notions, nor that they have not the same genetic basis.

The spiritual culture is a system of complicated relations in which religion, the use of sacraments, folk religiosity, religious superstitions and the magic (which has a different genetic structure) must be exactly differentiated. It is, however, impossible - following the materialist model - to identify the ontological order of existence with the noetic order of knowledge. The research of the depicted facts as part of the complex view was getting out of the philosophical system of theodicy, was entering the theological, metaphysical knowledge and became the theory in the original Aristotelian sense ("théos horán" - the vision of God). In this sense it goes far beyond the limits of the materialist orientation of the Czech ethnographical public.

Religion versus Magie in der tschechischen Ethnographie

Zusammenfassung

Der Autor verfolgt im Beitrag die Entwicklung der Forchung über magische und religiöse Elemente in der tschechischen Ethnographie und ist der Meinung, daß noch viel Arbeit bevorsteht, bis diese Aufgabe seriös erfüllt wird.

In erster Reihe muß zwischen Magie und Religion unterschieden werden. In der Vergangenheit wurden beide Phänomene oft verwechselt und identifiziert. Dies hat seine Ursache in folgenden Tatsachen: 1. Die tschechische Ethnographie widmet minimale Aufmerksamkeit dem religiösen Bewußtsein und der religiösen Identität von Strukturen und Einzelpersonen. 2. Die ethnologischen und ethnograpfischen Methoden und Vorgänge sind meistens streng voneinander getrennt. 3. Die Forschung war (und ist) den Hypothesen unterordnet, die der Evolutionstheorie entspringen. 4. Die Ethnographie bevorzugt ausschließlich die Forschung materiellen, historisierenden und beschreibenden Charakters.

Der Autor unterwirft „den evolutionären Magismus", wie ein Komplex von Hypothesen von ihm genannt wurde, und weist darauf hin, daß die Hypothesen bereits in Arbeiten der sich um die Zeitschrift Anthropos gruppierenden Forscher überwunden wurden, vor allem von P. Wilhelm Schmidt (Der Ursprung der Gottesidee, 1912–1955). Der Autor macht darauf aufmerksam, daß die Theorie des primären Monotheismus für die meisten westeuropäischen Forscher zur Realität wurde. Daraus kann ein Schluß gezogen werden, daß die Religion bereits vor der Magie existierte, daß beide Phänomene nicht gleichzeitig entstanden und daß die Religion nicht einmal einer „Vorstufe" magischer Vorstellungen Grund entstammte und daß Religion und Magie keine gemeinsame genetische Basis haben.

Die Geisteskultur ist ein System komplizierter Beziehungen, in dem Religion, Empfangen der Sakramente, Volksfrömmigkeit, Aberglauben und Magie (genetisch anders gestaltet) ganz genau zu unterscheiden sind. Dabei ist es allerdings nicht möglich, nach materialistischem Vorbild die onthologische Existenzordnumg mit der noetischen Erkenntnisordnung zu identifizieren. Die Forschung über die beschriebenen Tatsachen macht sich aus dem philosophischen Bereich der Theodizee frei und kommt in die Ordnung der theologischen, metaphysischen Erkenntnis herüber, und wird zu einer Theorie im ursprünglichen aristotelischen Sinne des Wortes (wie „théos horán – Gotteserkenntnis"). In diesem Sinne liegt sie außerhalb der Möglichkeiten der vorzugsweise materiell orientierten tschechischen ethnographischen Öffentlichkeit.

MAGIE, POVĚRA, ZVYK, LIDOVÉ NÁBOŽENSTVÍ – JEJICH VZÁJEMNÉ VZTAHY

JAN RYCHLÍK, Masarykův ústav AV ČR, Praha
MAGDALÉNA RYCHLÍKOVÁ, Národní muzeum, Praha

Pojem *lidové náboženství* bývá většinou spojován s pojmem *pověra*. Skutečně, jak bude ještě níže dokázáno, lidové náboženství je jednou z forem pověry. Objasnit pojem *pověra* není ovšem snadné. Na počátku našeho století německý lékař profesor von Hanzeman poukázal na fakt, že zeptá-li se někoho, co to je pověra, dostaneme zpravidla jeden nebo několik příkladů, ale prakticky nikdy žádnou definici.[1] Je tedy nezbytné, abychom si objasnili některé pojmy, které budeme používat.

Lidové náboženství budeme chápat jako synkretický útvar, který se skládá z následujících složek: z pověr, z náboženských představ předkřesťanského původu a z nepochopené křesťanské věrouky.[2] Můžeme říci, že lidové náboženství znamená jakýsi *teologický systém,* jehož jednou součástí jsou právě pověry. Pověra sama o sobě není takovým systémem. Neexistuje vedle sebe náboženství, lidové náboženství a pověra. Tyto tři pojmy neleží v jedné rovině. Pověru, jak ukážeme, můžeme chápat dvojím způsobem. První možnost je její chápání z gnoseologického a filosofického hlediska. Tehdy pověra překrývá všechny druhy náboženství a samo lidové náboženství je pověrou. Tak existují např. náboženské představy založené na primitivní víře v duši (animismus) nebo na víře v kult předků-zvířat (totemismus) nebo na víře v nadpřirozenou moc nějakého předmětu (fetišismus). Neexistuje však animismus, totemismus, fetišismus a pověra, nýbrž animismus, totemismus a fetišismus jsou pověrami. V tomto smyslu je pojem pověra vlastně abstrakcí a tato abstrakce má společné znaky jmenovaných náboženských systémů. Podobně jako existuje buď strom jako konkrétní pojem a na druhé straně strom jako abstraktum mající znaky společné jabloni, třešni, višni, dubu a topolu, může být i pověra buď konkrétní – např. střepy přinášejí štěstí, když něco řeknu, mám to třikrát zaklepat, abych to nezakřikl, nemám si zapalovat jako třetí cigaretu od jedné zápalky – nebo abstraktní pojem, přejímající obecné znaky fetišismu, magie atd. V našem případě je tím abstraktním znakem víra v nějaký zvláštní vztah mezi příčinou a následkem, ať už mezi střepy a štěstím, nebo mezi hořící zápalkou a životem. Obecně jsou takovými všeobecnými znaky pověry např.: víra v něco, co přírodním zákonům odporuje, mylné spojování příčiny a následku, víra v nadpřirozenou sílu atd.

Budeme tedy hovořit o pověrách a přitom budeme mít na paměti, že právě ony tvoří základ *lidového náboženství.* Tam, kde potom budeme vytvářet obecné závěry, budeme je aplikovat i na lidové náboženství.

Z toho, co jsme řekli, je zřejmé, že můžeme chápat lidové náboženství i jinak. Církev např. učí, že ochráncem proti ohni je svatý Florián. Tak se stane, že vznikne situace, kdy lid uctívá sochu svatého Floriána, tuto má již vlastně za svatého a k ní se modlí. Jde tedy vlastně o případ fetišismu, víru v nadpřirozenou moc nějakého předmětu, ale zároveň jde o výraz lidové víry a tedy i lidového náboženství. A ovšem, jde i o pověru, neboť jak jsme již řekli, fetišismus je jednou z forem pověry. Podobně svatý Martin ochraňuje dobytek, svatá Apolena chrání před bolestmi zubů, svatý Blažej před bolestmi hrdla.[3] Ve všech případech, kdy je uctívána socha či obraz svatého, jde o projev fetišismu a zároveň lidového náboženství.

Konkrétně na tomto případu vidíme, jak lidové náboženství vzniká synkretismem pověry, fetišismu a nepochopené katolické věrouky. A zároveň vidíme, že je možné – jak už jsme naznačili – chápat celé lidové náboženství jako pověru.

Vztah lidového náboženství a pověry je tedy možno pojímat dvojím způsobem: jednak je lidové náboženství pověrou a jednak je synkretismem křesťanské věrouky a pověry. V prvém případě chápeme pověru jako abstraktní pojem, v druhém případě máme na mysli konkrétní projev pověry. Chápání lidového náboženství jako pověry vlastně vychází z faktu, že mezi náboženstvím a pověrou není gnoseologického rozdílu. Pro naši práci není rozhodující, pro který z obou vztahů se rozhodneme, neboť budeme hovořit o pověře v obecné rovině. Dva vztahy lidového náboženství a pověry jsou graficky znázorněny v příloze č. 1.

Přistupme nyní k otázce, co je vlastně pověra. Faktem zůstává, že pojem pověra není zcela jasný a vedou se od něj diskuse. Především je zde opomíjena skutečnost, že pojem *pověra* není vlastně z vědeckého hlediska správný a jestliže jej používáme, je to spíše z toho důvodu, že žádný vhodnější termín nemáme. Podle kmene slova je pověra *po–vírou* nebo *pa–vírou,* tedy vírou v něco, co není. Je to pojem náboženský a církevní, znamená víru v jiné bohy nebo síly, než které jsou oficiálně uznávané. Z toho, ale plyne nutné, že pro jedno náboženství je každá jiná víra pověrou. Protože však z hlediska gnoseologického a filosofického není mezi jednotlivými náboženskými soustavami rozdílu, pak pojem pověry jako nepravé víry nemá smyslu.

Pojem *pověra* později přejali osvícenci jako označení pro nekritickou víru odporující vědě. Od tohoto okamžiku bylo ovšem nutno řešit vztah pověry a víry, která také stojí proti vědě, a proto byl pojem pověra všelijak zatemňován, neboť autoři sami byli většinou věřícími.

Pojem pověra bývá jindy chápána jako přežitek starých, u nás hlavně pohanských představ, nebo primitivních náboženství, jako animismu a fetišismu; o tom jsme již hovořili: všechny představy jsou sice pověrou, jenže takové pojetí se blíží opět chápání pověry jako nepravé, špatné víry.

Pojem pověra je tedy objektivně nesprávný, neboť buď znamená víru v něco, v co uznávána víra věřit nedoporučuje, či co zakazuje, anebo značí nepochopení oficiální víry, tedy blíží se pojmu *lidové náboženství.* Protože, jak už řečeno, mezi náboženskými systémy není filosofický rozdíl, pak nemůže být rozdíl z hlediska filosofie ani mezi vírou a *pověrou.* Uvedení chápání pověry je přijatelné jen tehdy, pokud stojíme na půdě nějakého teistického systému.

Je-li pojem *pověra* nesprávný objektivně, pak je neméně nesprávný i z hlediska toho, kdo v pověry věří, tedy subjektivně. Kdo věří pověrám, pro toho není již pověra pověrou, ale zkušeností. Jestliže něčemu skutečně věříme, pak to pro nás nikdy nemůže být pověra. Tento výraz má totiž pejorativní přídech, znamená určitou negaci, víru v neexistující.

Budeme-li tedy používat pojmu *pověra,* pak je třeba mít na paměti, že tak činíme pro jeho tradiční užívání, ale hlavně proto, že jiný, vhodnější termín nemáme.

Pokud člověk uznává něco za pověru, pak v to již nevěří. Pokud v *pověru* věří, pak ji považuje nikoliv za pověru, ale za zkušenost. Pro některé lidi je sice pověrou věštění z karet, ale není pověrou spiritismus. Pro jiné je pověrou zaříkání, ale *kartám věří* a není to tedy pověra.

Nesmí nás mást, jestliže někdo řekne toto: *Teď už se na to tak nevěří, je to pověra, ale něco na tom bude.* Nezáleží vůbec na tom, zda někdo slovně to či ono označuje za pověru. Záleží výlučně na tom, zda v to věří. Pokud věří alespoň částečně, pak to pro něj pověra není, i když to tak třeba nazývá, neboť člověk může to, v co věří, skrývat. Tak mnozí dotazovaní lidé se za své představy stydí, neboť pověry považují za něco, co je známkou jejich *nevzdělanosti, nízké úrovně* atd.

Od pověry je třeba odlišovat *zvyk.* Rozdíl je patrný z následující ukázky: jestliže někdo potká kominíka a chytne se za knoflík, aby přivolal štěstí, pak je to pověra. Pokud se však drží za knoflík, aniž by tím cokoliv sledoval, pak jde o pouhý zvyk. Strojení stromečku na vánoce je zvyk. Rovněž nošení medailónku na krku je zvyk. Avšak pokud tento medailónek má přinášet štěstí či ochraňovat, pak jde o přežitek fetišismu a tedy pověru. Zvyk nemá za účel něco přivolávat, či něčemu zabraňovat nebo něco vysvětlovat. Neodpovídá požadavkům pověry.

Často se hovoří o *náboženských pověrách* nebo o *lidových pověrách* a syntézou těchto dvou pojmů bývá vysvětlován termín *lidové náboženství*. Vskutku mnoho pověr má náboženský charakter. Tak např. proti bolení hlavy chrání sv. Panteleon nebo svatý Anastasius.[4] To je skutečně náboženská pověra či, přesněji řečeno, pověra založená na náboženském základě. Bylo by však mylné se domnívat, že každá pověra musí mít náboženský základ. Známe pověry, které nejsou náboženské, ba dokonce vůbec nepočítají s nadpřirozenými silami. Tak je po celém světě známa pověra, že když probodnou figurce či obrazu nějakého člověka hlavu, tento člověk skutečně zemře. Tato pověra, jejíž četné příklady zde nebudeme uvádět, neboť by zabraly příliš mnoho místa, je založena na imitativní nebo též homeopatické magii. Tato spočívá v představě, že napodobením hrou v malém je možné vyvolat skutečný jev ve velkém. Není zde ani stopy po nadpřirozených silách. Tato pověra tedy není náboženská. Tento druh pověr je vývojově nejstarší.

Dále je třeba vědět, že pojem *pověra na náboženském základě* se nemusí krýt s *náboženskou pověrou*. V *náboženských pověrách* přímo figurují nadpřirozené bytosti či svatí, avšak pověra na pouhém náboženském základě se bez těchto obejde.

Tak vidíme v domácnostech, v automobilech i jinde maskoty a talismany, tj. různé předměty, které mají zabezpečit majiteli štěstí. Tyto pověry jsou založeny na víře v neobyčejnou moc nějakého předmětu. Předmět nalezený za mimořádných okolností, nebo prostě předmět, který člověka něčím upoutá, se stává talismanem – fetišem. Jde o rovněž velmi starý druh pověr, založených na tzv. fetišismu. Okolnosti, za kterých byl fetiš nalezen – např. příznivý lov u pravěkého lovce – jsou pak přičítány předmětu samotnému. Tak vzniká primitivní náboženská představa, fetišismus. Pověra má již náboženský základ. I dnes nacházíme různé fetiše; oblíbeným fetišem je např. nalezená podkova, která přináší štěstí, přibije-li se na práh domu a ten, kdo vchází, na ni šlápne. Jiným fetišem je čtyřlístkový jetel.[5]

Rozdíl nebo *náboženskou pověrou* a *pověrou na náboženském základě* vysvítá z uvedeného příkladu celkem jasně. Zároveň vidíme, že i zde terminologie není zcela přesná, neboť *náboženskou pověrou* se rozumí pověra mající za základ nějaký složitý teologický systém, v našem případě křesťanství, zatímco pověra na *pouhém* náboženském základě má za základ nějakou primitivní představu; my ovšem víme, že filosofická východiska náboženských soustav jsou totožná. Pověra tedy počítá s pomocí nadpřirozených sil, avšak nutně je nepotřebuje; pokud tyto síly v pověrách působí, pak nejsou přítomny nikdy bezprostředně. Je na ně pomocí úkolů či předmětů pouze působeno. Tím se také liší podle Frazera od náboženství, neboť má-li pověra s náboženstvím společná filosofická východiska, pak to ještě v žádném případě neznamená, že jde o totožné jevy. Podle Frazera každé náboženství uznává boha za absolutní princip, který může splnit přání lidí, ale také nemusí. Pověra spočívá v tom, že úkon či věc vždy vyvolává žádaný účinek, a pokud v pověře existují nadpřirozené síly, pak úkon či věc tyto síly přinutí, aby člověku posloužily. Člověk dokonce může potrestat tyto síly, pokud jej zklamaly a *neposlechly*. Jsou známy případy, kdy lidé ničí sochy svatých či jejich obrazy, neboť jim nepomohly v tom, co od nich očekávali.

Frazer není jediný, kdo vystoupil s tímto názorem. Našel celou řadu následovatelů, kteří jeho myšlenku dále rozpracovávali. Z poslední doby stojí za zmínku práce J. C. Baroji *Čarodějnice a jejich svět*. Tato španělská práce vyšla r. 1967 ve Stuttgartu v německém překladu. Baroja ukazuje, jak nejprve mezi subjektem a objektem stojí čarodějník, který na žádost subjektu působí přímo na objekt zaříkáváním. Později je čaroděj vystřídán knězem.

Ten již nemůže na objekt působit přímo, může tak činit pouze prostřednictvím modlitby k nějakému vyššímu principu. Schematicky je tento posun zaznamenán na grafu – příl. 4. K tomuto exkursu zbývá dodat, že Frazer i Baroja mají zajisté pravdu, ovšem situace je složitější. Jestliže Bajora uvádí jako prvý stupeň působení subjektu na objekt přes čaroděje, pak je záhodno dodat, že vůbec prvním stupněm je působení subjektu na objekt bez jakéhokoliv prostředníka, tedy přímo. Později se subjekt stává čarodějem a ještě později se funkce čaroděje vyděluje a je oddělena od osoby subjektu. První stupeň, přímá působení subjektu na objekt, vidíme dobře např. v následujících zvoláních: *Deštíku, deštíku, přestaň,* nebo: *Odejdi, zimo a mrazy.*[6]

Mohli bychom tedy definovat pověru takto: pověra je víra, že s pomocí určitých předmětů či úkonů je možno vyvolat takové jevy či procesy, které jsou v rozporu s přírodními zákony, anebo je to vysvětlování jevů a procesů zdánlivě nevysvětlitelných takovým způsobem. Příkladů na prvou část definice je mnoho, např. když chce někdo přivolat déšť.

Co se týče druhé části definice, pověra může něco buď přivolávat nebo něčemu zabraňovat, jak jsme o tom mluvili. Může však také něco vysvětlovat, co se zdá nevysvětlitelné na daném stupni poznání. Protože si člověk nějakou věc nedovede rozumně vysvětlit, utíká se k pověře. Protože chudoba byla jevem obecným, bylo to, že se vedlo někomu dobře, jevem zvláštním. Odtud víra, že komu krávy dobře dojí, je ve spojení s ďáblem.[7]

Podle toho, zda pověra něco vysvětluje, či něco přivolává, resp. něčemu zabraňuje, by bylo možné pověry i dělit, jak o tom ještě podrobněji hovoříme v části o třídění pověr. Avšak obě kategorie se prolínají. Jakmile totiž obrátíme pověru, která něčemu napomáhá, pak se z ní stane pověra, která něco vysvětluje. Nosí-li někdo u sebe talisman, je to proto, aby ho fetiš chránil. Jestliže však žádný talisman mít nebude a stane se mu nějaká nehoda, pak se z pověry *ochranné* stane pověra *vysvětlující.* neboť nehoda se stala z toho důvodu, že neměl talisman. V části o třídění pověr tento fakt rozvedeme a uvedeme některé markantní příklady.

Řekli jsme si již, že od pověry je třeba odlišovat zvyk, a uvedli jsme několik příkladů. Od pověry je třeba dále odlišovat omyl. Rozdíl mezi pověrou a omylem nám bude zřejmý z následujícího příkladu. PhMr. Josef Čižmář uvádí v druhém díle své práce o lidovém lékařství mnoho způsobů léčení žloutenky. V úvodu ke kapitole píše: *U žloutenky se podobné léčilo podobným. Odtud víra v léčivou moc šafránu, pampelišky, blatouchu, třezalky či vlaštovičníku. Vždyť lid nejen u nás, ale všude věřil, že všecky hmoty žluté, tedy nejen rostliny žlutě kvetoucí, ale také žlutí nebo zažloutlí ptáci, žlutý vosk a žluté minerálie vtahují žloutenku do sebe.*[8]

Toto je vskutku pověra a sice pověra založená na magickém vztahu, na představě, že věci, které jsou asi nějak podobné – v našem případě opticky – mají schopnost jaké si substituce.

Na Budějovicku přivazují na hřbet chorého živého lína (rybu) a nosí jej, až zežloutne a pojde. Pak jej hodí do vody.[9] I zde jde o pověru, která je založena na mylném předpokladu, že ryba, když byla v dotyku se žloutenkou, ji přejme a tak se člověk uzdraví. Proto také ryba zežloutne a je třeba ji zahodit, abychom se žloutenky definitivně zbavili. Jde o pověru založenou na dotykové (kontagiosní) magii.

Ale jsou i jiné druhy léčení, které uvádí Čižmář. Tak na Hlinecku *pili odvar z borové kůry ve víně nebo teplé víno s práškem z jeleního rohu nebo pili prach ze spáleného papíru nebo troudu.*[10] To už není pověra, to je omyl. Zde nepůsobí žádná magie. Jde vlastně o mylnou zkušenost. Jestliže někdo pil uvedený lektvar a náhodou se uzdravil, pak byl nápoj přijat jako osvědčený lék. Chybná empirie byla povýšena na platný závěr.

Avšak nedošlo v případě léčením pomocí ryby na krku a ostatních žlutých předmětů rovněž k mylným závěrům na základě empirie? Vlastně i pověra je tedy omylem.

Rozdíl mezi pověrou a omylem záleží v tom, že u pověry je mylná empirie povýšena na obecně platné pravidlo, zatímco u omylu na jeden konkrétní případ. Počátkem procesu vzniku pověry je rovněž zkušenost a pozorování, této zkušenosti nebylo však použito k léčbě žloutenky, nýbrž k stanovení obecných závěrů. Tento obecný závěr, již známý, byl později aplikován na léčbu. Tam, kde je omyl, teoretická podstata, byť mylná, chybí.

Dosažní teoretického východiska u pověr objasnil J. G. Frazer takto: *Člověk došel mylnou empirií k závěru, že podobné vytváří podobné, čili za výsledek se podobá své příčině; a za druhé, že věci, které byly jednou ve vzájemném styku působí na sebe... i poté, co byl fyzický styk přerušen... Kouzelník totiž věří, že tytéž princezny, jichž užívá v praxi svého umění, řídí pochody i v neživé přírodě.*[11] Tedy v případě pověry jde o aplikovaný obecný závěr (žlutá bylina vyléčí žlutou nemoc, ryba přejme nemoc a zežloutne – jde o magický vztah na základě podobnosti či dotyku), v případě omylu není žádná aplikace.

Omyl i pověra se mohou vyskytovat současně, avšak obě části umíme vždy od sebe rozpoznat a oddělit. Jestliže někdo pije proti žloutence odvar ze žluté byliny, pak nejde o čistě magický vztah. Jestliže má nemocný při východu slunce pohledět do kalichu na oltáři v kostele,[12] pak jde o vazbu „podobné – podobné", navíc obohacenou náboženstvím (posvátný kalich může nadpřirozeně uzdravit, tedy vazba veskrze nadpřirozené síly) a je to tedy pověra.

Tam, kde nejde o žádný pověrečný vztah, nemusí jít vždy o omyl, empiricky můžeme dojít i k platné zkušenosti a věda zná více poznatků lidové zkušenosti, které jsou plně platné, např. zonální masáž.[13] Naproti tomu v případě pověry nemůže být léčba účinná. Pokud se nemocný uzdraví, pak je to z jiných příčin. Některé praktiky mohou ovšem pomoci psychicky. Je známý např. výrok *Věř a víra tvá tě uzdraví.* To ovšem s vědou nemá nic společného; pokud se nemocný uzdravil, bylo to obyčejně přičítáno náhodě. Ovšem takové *uzdravení* samozřejmě posílilo prestiž pověrečné praktiky.

V obci H. ve Slezsku přiběhla k porodní bábě starší žena – Polka – a prosila o trochu svěcené vody, neboť prý její novorozené umírá. Bába ji posílala k lékaři, že prý svěcenou vodu nemá. Muž dal Polce sodovku místo svěcené vody. Dítě se po svěcené vodě ihned uzdravilo.[14]

Tím jsme vysvětlili všechny potřební pojmy. Vidíme, že lidové náboženství je vlastně jakýmsi uceleným jednoduchým teologickým systémem tvořícím doplněk, či spíše substituci oficiálního náboženství, přičemž jeho podstatou jsou vedle zploštěných a nepochopených věroučných oficiálních tezí především pověry, mající svůj původ často ještě v předkřesťanské epoše.

Příloha č. 1

Dvojí vztah lidového náboženství a pověry:

1. Pověra ve smyslu abstraktním, mající společné znaky nepochopené křesťanské víry, magie, animismu, fetišismu, vyšších náboženských systémů atd., lidové náboženství jakožto nepochopená víra:

POVĚRA

lidové náboženství = nepochopená křesťanská víra	primitivní náboženské systémy (animismus, fetišismus)	vyšší náboženské systémy	magie

= lidové náboženství je pověrou, resp. jedním z konkrétních projevů pověry.

2. Pověra jakožto konkrétní projev (pov. animistické, fetišistické)

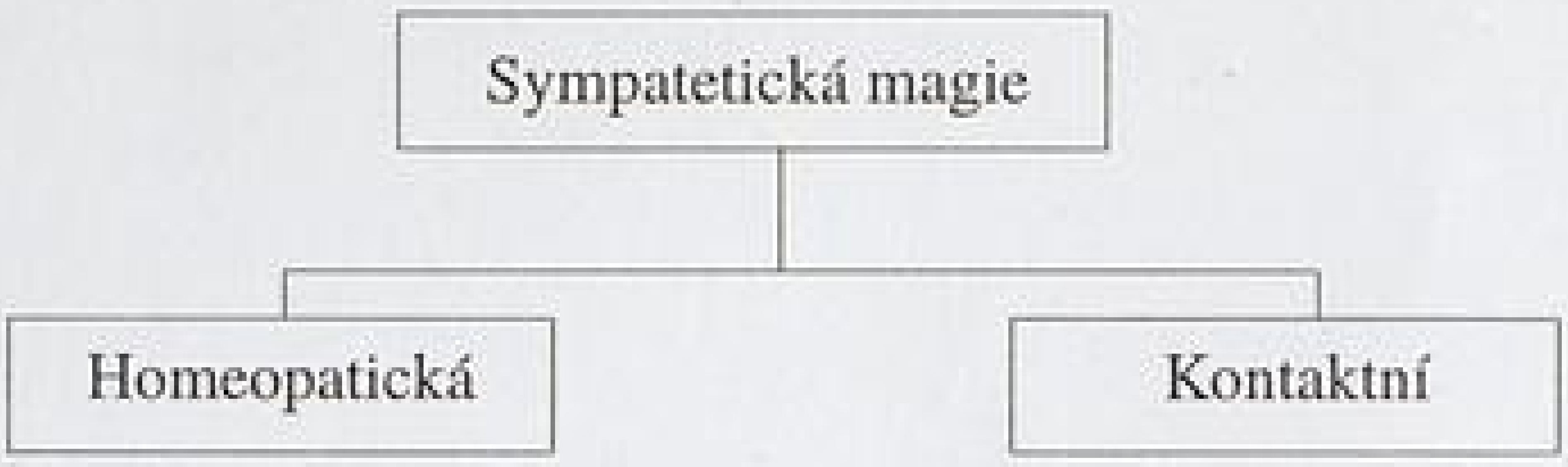
LIDOVÉ NÁBOŽENSTVÍ

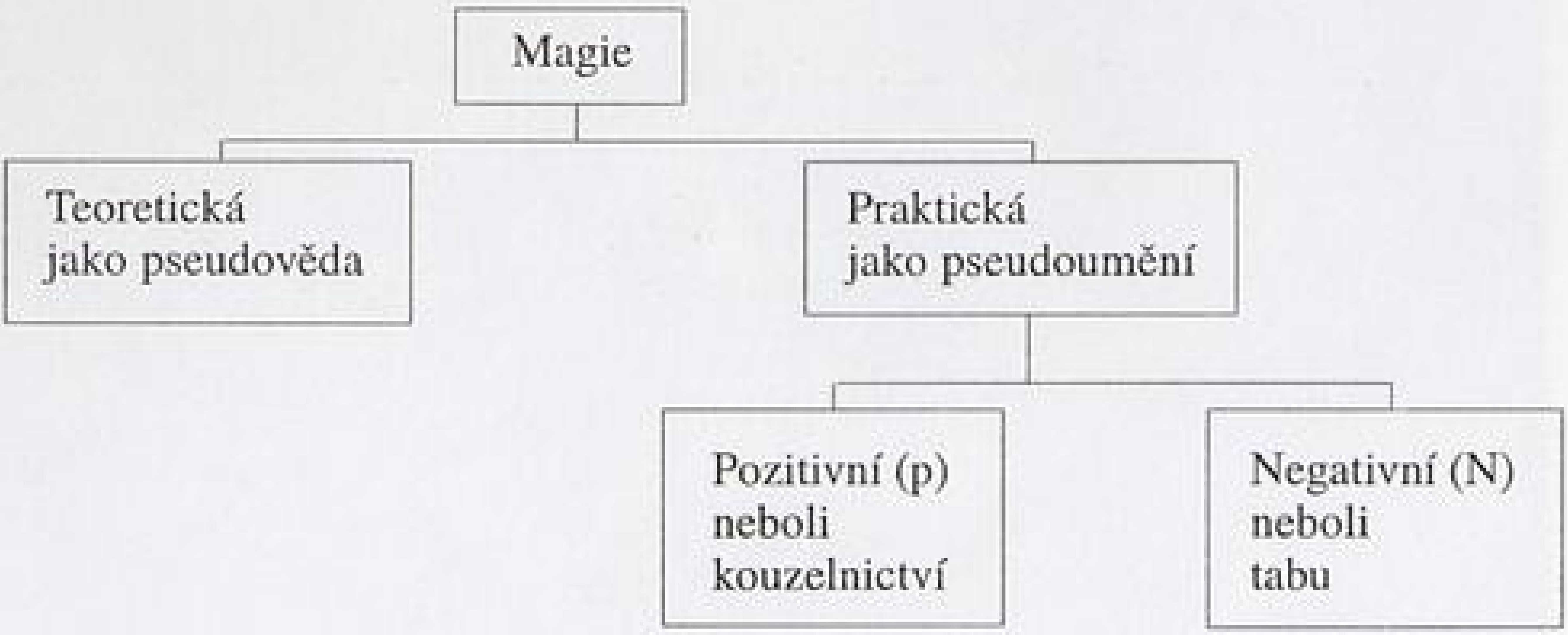
Pověra	Nižší náboženské formy (animismus, fetiš) předkřesť.	Křesťanství

V případě 1., kdy chápeme pověru jako abstraktní pojem, vycházíme z toho, že mezi jednotlivými náboženskými systémy, či lépe řečeno, mezi jednotlivými představami, není z filosofického hlediska rozdílu. V případě 2. chápeme pověru konkrétně; lidové náboženství je pak synkretismem pověr a křesťanské víry, či lépe nepochopené křesťanské víry.

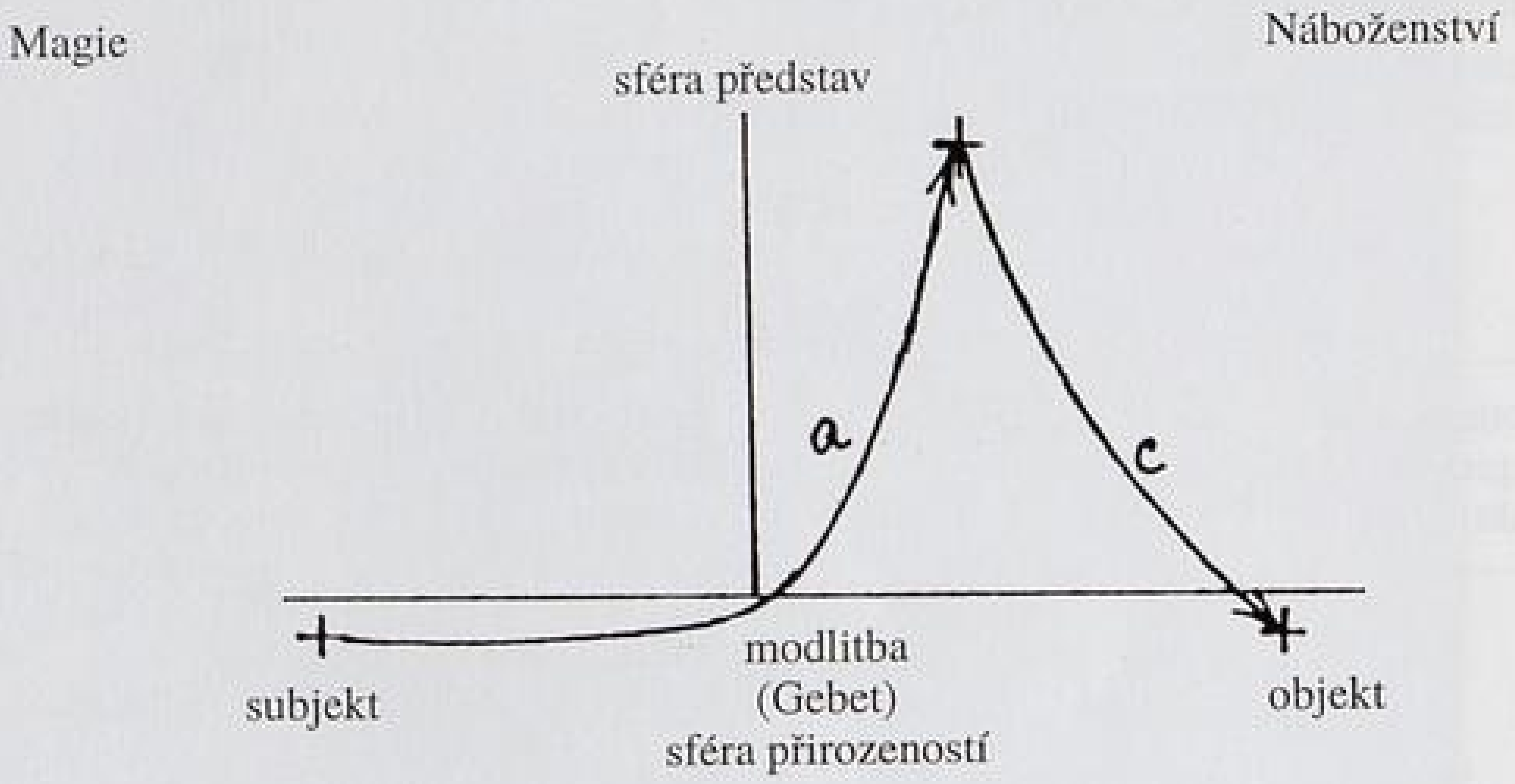
Příloha č. 2

Dělení magie podle J. G. Frazera.[15]

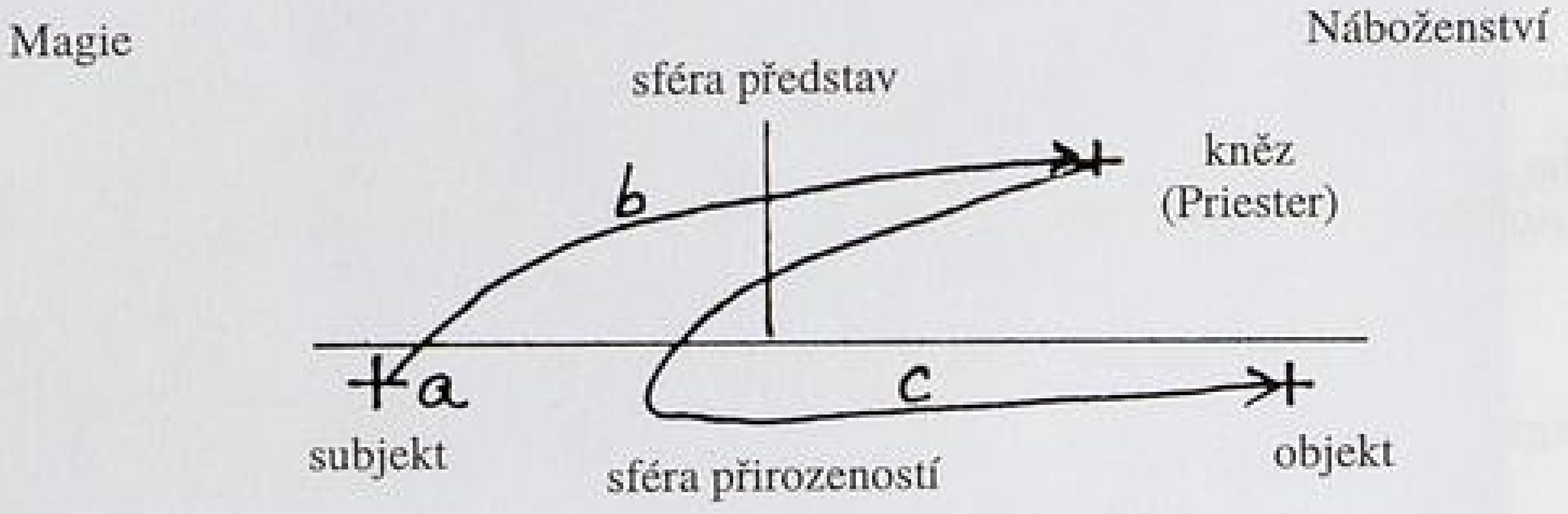

Sympatetická magie
Homeopatická
Kontaktní


Magie
Teoretická jako pseudověda
Praktická jako pseudoumění
Pozitivní (p) neboli kouzelnictví
Negativní (N) neboli tabu

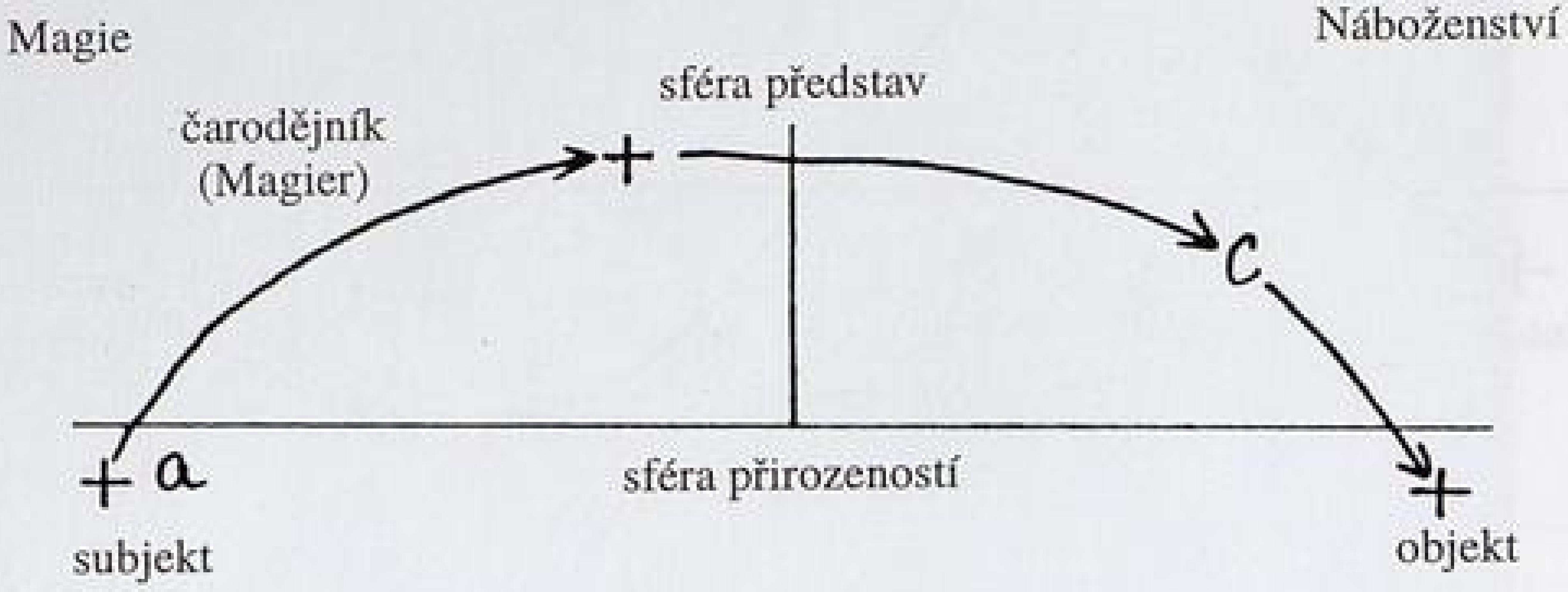
II.


Magie
Náboženství
sféra představ
a
c
modlitba
(Gebet)
sféra přirozeností
subjekt
objekt

III.


Magie
Náboženství
sféra představ
b
kněz
(Priester)
a
c
subjekt
sféra přirozeností
objekt

IV.


Magie
Náboženství
sféra představ
čarodějník
(Magier)
c
a
sféra přirozeností
subjekt
objekt

Poznámky:

1 HANZEMAN, von.: *Suverijeto v medicinata i opasnosta mu za života i zdraveto.* Selnce, Sofia, 1919, s. 5.
2 *Příruční slovník naučný.* díl III., ČSAV, Praha, 1966, s. 60.
3 ROBEK, A.–NAHODIL, O.: *České lidové pověry.* Orbis, Praha, 1959, s. 174.
4 ČIŽMÁŘ, J.: *Lidové lékařství v ČSR.* Díl II., Brno, 1946, s. 139.
5 ZÍBRT, Č.: *Pokusy o přirozený výklad pověr československých na sklonku XVIII. věku.* Český lid, roč. VIII., 1899, s. 39.
6 SOKOLOVA V. K.: *K tipologii obradovogo folklora.* Folklor ezik i narodna sădba, izdatelstvo na BAN, Sofia, 1979, s. 59.
7 ROBEK, A.: *Příspěvky k etnografickému studiu duchovní kultury.* SPN, Praha 1965, s. 67.
8 ČIŽMÁŘ, J.: *Lidové lékařství v ČSR.* Díl II., Brno, 1946, s. 92–93.
9 Tamtéž, s. 93.
10 Tamtéž, s. 95.
11 FRAZER, J. G.: *Zlatá ratolest.* Odeon, Praha, 1977, s. 24 n.
12 HALAČKA, T.: *Povery na Slovensku a ich pôvod.* Osveta, Bratislava, 1961, s. 22.
13 *Věda – víra – pověra.* Sborník referátů lékařské fakulty, University J. E. Purkyně v Brně, Krajské nakladatelství, Brno, 1961, s. 91.
14 Červánky, roč. XXXIV., 1992, č. 28, s. 145.
15 FRAZER, J. G.: *Zlatá ratolest.* Odeon, Praha 1977, s. 25 a 33.
16 VONDRÁČEK, V.–HOLUB, F.: *Fantastické a magické z hlediska psychiatrie.* Praha, 1968.
17 BAROJA, J. C.: *Die Hexen und ihre Welt.* Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1967, s. 45–46.

Magic, Superstitions, Folk Customs, Folk Religion and Their Mutual Relations

Abstract

The author of the present study deals with the interpretation of some notions which are related to folk religion, such as belief, superstition, magic and folk religion. The study aims at the explanation of their mutual relations and bonds. The analysis of singular notions shows that folk religion represents a certain primitive theological system providing a comparatively comprehensive belief. In this country, folk religion is a complement or an adaptation of the official Christian faith – Catholic, Protestant or Orthodox. The substance which this system is based on is the misunderstood Christian dogmatics and the system of various superstitions going back as early as the pre-Christian period.

Magie, Aberglauben, Bräuche in Zusammenhängen

Zusammenfassung

Der Aufsatz befaßt sich mit der Erklärung einiger Begriffe, die sich auf den Volksglauben beziehen, wie z.B. Glauben, Aberglauben, Magie, Volksreligion. Die vorliegende Studie erzielt die Darlegung der vorhandenen Zusammenhänge und Verbindungen. Aus der Analyse einzelner Begriffe geht hervor, daß die Volksreligion ein primitives theologisches System darstellt, das eine relativ kompakte Glaubensvorstellung bietet. In unseren Verhältnissen ist die Volksreligion als Ergänzung, resp. als Adaptation des offiziellen christlichen Glaubens, ob katholischen, evangelischen oder orthodoxen, zu verstehen. Dieses System gründet eben auf der mißverstandenen Glaubenslehre und einem Komplex von verschiedenen Aberglauben, die noch auf die vorchristliche Zeit zurückgehen.

VPLYV KONFESIE NA FORMOVANIE REGIONÁLNYCH OSOBITOSTÍ SLOVENSKA

ZUZANA BEŇUŠKOVÁ, Katedra folkloristiky a regionalistiky FHV UKF, Nitra

Slovensko patrí k tým európskym krajinám, ktorými sa tiahne deliaca línia medzi západnými a východnými náboženskými rítmi. Konfesionálna príslušnosť obyvateľstva ovplyvnila mnohé kultúrne prvky, ktoré sa sformovali v jednotlivých regiónoch Slovenska a dnes spoluurčujú ich charakteristické etnografické črty. Napriek neveľkej rozlohe Slovenska je však len málo takých regiónov, v ktorých by bolo obyvateľstvo konfesionálne homogénne. V rámci župného administratívneho členenia platného do roku 1922 v každej župe žili príslušníci minimálne troch rozličných konfesií. Konfesionálne špecifiká regiónov sa teda formovali v rámci mikroregiónov v ktorých mali jednotlivé cirkvi významnejšie zastúpenie. Religiozita obyvateľstva ako významný sociálny fenomén ovplyvnila prvky materiálnej, duchovnej a sociálnej kultúry, folklóru, ale napr. cez ňu je možné osvetliť aj odlišnosti v natalite, ekonomickom správaní a v hodnotových systémoch obyvateľstva jednotlivých regiónov.

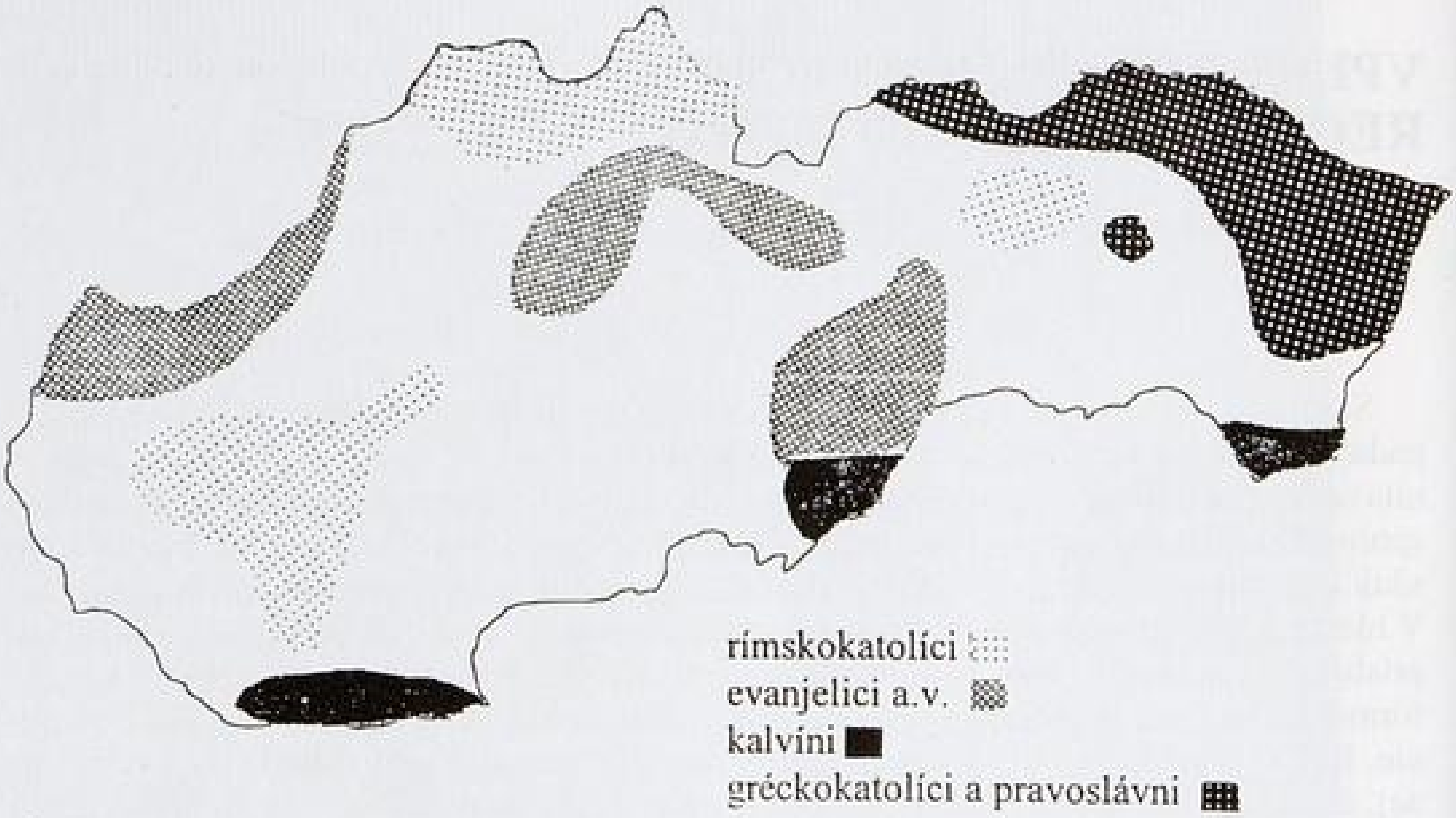
Dominantnou cirkvou na Slovensku je rímskokatolícka, v súčasnosti sa k nej spomedzi obyvateľov Slovenska hlásiacich sa k niektorej cirkvi hlási 78 %. Druhou najpočetnejšou je evanjelická cirkev augsburského vyznania. K náboženstvám, ktorých početnejší výskyt je výrazne regionálne ohraničený patria konfesie východného rítu – pravoslávie a gréckokatolíci a kalvíni.

Prehľad percentuálneho zastúpenia príslušníkov jednotlivých vierovyznaní zo sčítaní ľudu v roku 1930 a 1991 (Náboženská štruktúra 1992:1):

Náboženské vyznanie (v %)	1930	1991
rímskokatolícke	71,6	60,3
evanjelické	12,0	6,2
reformné	4,4	1,6
gréckokatolícke	6,4	3,4
pravoslávne	0,3	0,6
židovské	4,1	
bez vyznania	5,3	9,7
ostatné a nezistené	18,2	

Rímskokatolíci

Regióny so silným zastúpením rímskokatolicizmu na Slovensku sú oblasť Trnavy, juh a stred Záhoria, Nitra a okolie, Horná Nitra, stredný Tekov (Čilejkári), Kysuce, horná Orava, dolný Liptov a Spiš. V roku 1991 príslušníci rímskokatolíckej cirkvi početne prevýšili príslušníkov ostatných vierovyznaní vo všetkých bývalých okresoch Slovenskej republiky. Menej než polovičné zastúpenie majú len vo veľkých mestách (Bratislava, Banská Bystrica a Košice), v Turci a v Gemeri, kde sú početne zastúpení evanjelici a. v., ale tiež ľudia bez vierovyznania a v menšine sú aj na východnom Slovensku v regiónoch s vplyvom cirkví východného rítu. Z etnického hľadiska sa katolícke vierovyznanie viaže so Slovákmi, s Maďarmi najmä v oblasti bývalej Nitrianskej župy, s Nemcami z oblasti Kremnice a Turca, s Chorvátmi na juhozápadnom Slovensku a s väčšinou rómskeho obyvateľstva. Málo katolíkov je medzi Rusínmi–Ukrajincami.



Územná koncentrácia príslušníkov jednotlivých konfesií v regiónoch Slovenska.

Katolicizmus najmä do obdobia rekatolizácie v 17. a 18. storočí podmienil rozšírenie okázalých, hromadne navštevovaných náboženských sviatkov, pútí, kultu svätcov. Významné pútnické miesta sú v Šaštíne–Strážach na Záhorí, v Levoči a Litmanovej na Spiši, v Turzovke na Kysuciach, v Rajeckej Lesnej pri Žiline, na Starých Horách pri Banskej Bystrici a v Gaboltove v Šariši. Na hornej Orave, v okolí Trnavy, a na Záhorí sú rozšírené sochy svätých, božie muky a kaplnky, na ich šírení sa podieľali miestne kamenárske centrá. Záľubou v zdobnosti v dobe rekatolizácie vyjadril barokový sloh, ktorého prvky sa premietli napr. aj v ľudovom staviteľstve, odeve a textíliách.

Každodenný život katolíkov je spätý s navštevovaním bohoslužieb a náboženskými praktikami v dome a v prírode. Vzhľadom na každodennú manifestáciu náboženskej príslušnosti na verejnosti katolicizmus možno charakterizovať ako komunálne náboženstvo (HELLER 1990:290). V interiéroch domov katolíkov nesmeli chýbať sväté obrázky a domáce oltáriky, ku ktorým sa viazalo domáce modlenie. Sošky svätcov majú miesto aj na domoch. Kostoly sú zasvätené jednotlivým patrónom, v ich deň alebo na výročie vysviacky kostola sa konajú cirkevno-svetské slávnosti – hody, na východnom Slovensku nazývané odpust. Najväčším cirkevným sviatkom je Veľkonočná nedeľa – zmŕtvychvstanie Ježiša Krista. Rozšírený je mariánsky kult, čo sa prejavilo napr. aj v ľudovom výtvarnom prejave. Osobitne sa prejavila väzba na katolícku cirkev v ľudovom odeve trnavskej oblasti, do ktorého prenikli zlaté a strieborné nite, používané pri výzdobe kňazských rúch. V katolíckom prostredí sa šírili betlehemské hry (Orava, Spiš) a koledy, v kostoloch sa na Vianoce inštalujú betlehemy, oživované sú vianočné chrámové spevy (Horná Nitra). Náhrobné kamene na cintorínoch majú tvar kríža.

Charakteristická je úzka spätosť s farnosťou, silná sociálna kontrola. Kostol plní dôležitú socializačnú funkciu. Pri náboženskej výchove zohráva významnú úlohu matka. Mužské religiózne role sú orientované viac mimo rodiny, prejavujú sa pri hromadných náboženských podujatiach – púťach, procesiách, miništrovaní a pod. Vzdelanosť a kultúru rímskokatolíkov zabezpečovala sieť škôl a kláštory. V posledných rokoch patria k najvýznamnejším zážitkom aktivity späté s Rímom – návštevy pápeža na Slovensku a púte Slovákov do Vatikánu (napr. v roku 1995 bol vo Vatikáne inštalovaný vianočný strom z Oravy). Po roku 1989 sa rozšíril pútnický turizmus v rámci Európy.

V miešaných katolícko-evanjelických oblastiach, resp. lokalitách, katolíci spravidla zaujímali v sociálnej stratifikácii nižšiu pozíciu než evanjelici. Súviselo to najmä s vyšším počtom detí, čo prispelo k drobeniu majetku. Dodnes sú oblasti s najvyššou pôrodnosťou v regiónoch so silným zastúpením katolíkov – Kysuce, horná Orava, Spiš.

Protestanti – evanjelici a. v., kalvíni, anabaptisti

Ako výrazný sociálny a kultúrny fenomén sa evanjelici prejavili v slovensko-moravskom pohraničí, na dolnej Orave, v Turci, v hornom Liptove a v centrálnej časti Novohradu, Gemera a Malohontu. Etnicky boli čiastočne viazaní na Nemcov, Maďarov a najmä Čechov, sociálne na zemianstvo a nižšiu šľachtu.

Evanjelická cirkev augsburského vierovyznania, nazývaná aj luteránska, sa na Slovensku sformovala v dobe reformácie v 16. storočí. Začiatkom 17. storočia sa hlásili k tejto konfesii karpatskí Nemci a väčšina slovenskej šľachty aj s jej poddanými. Posilnili ich českí exulanti, ktorí prišli na Slovensko po bitke na Bielej Hore. Reakciou zo strany katolíckeho kráľovského dvora bola protireformácia vedúca k stavovským povstaniam, ktoré negatívne zasiahli obyvateľstvo takmer celého Slovenska. Ostrý protireformačný kurz zosilnel najmä po Wesselényiovskom sprisahaní 1671. Až tolerančný patent Jozefa II. 1781 zrovnoprávnil protestantské cirkvi s ostatnými. Evanjelické vierovyznanie dominuje u dolnozemských Slovákov, ktorých sa rekatolizačné snahy habsburského kráľovského dvora podstatnejšie nedotkli.

V každodennej kultúre sa evanjelici oproti katolíkom vyznačovali jednoduchosťou, racionalitou a pragmatickosťou. Interiéry evanjelických domácnosti nie sú zdobené obrázkami svätcov, iba nápismi z biblie, prípadne obrázkami Martina Luthera. V domácnostiach nesmú chýbať spevníky Tranoscius a Funebrál. Kult svätcov, ústne podanie (zvestovanie zjavenia), púte, ani vysväcovanie predmetov a jedál evanjelici neuznávajú, ich náboženské obrady sú zracionalizované. Za najväčší cirkevný sviatok považujú Veľký piatok. V jeseni v roľníckom prostredí slávili sviatok vďaky za úrodu. Pri pôstoch sú relatívne tolerantní. Na Štedrý večer jedia údené mäso a polievky zo strukovín. Do rodinného zvykoslovia prenikla biblická čeština ako obradový jazyk, využívaný najmä v svadobných rečiach. Pohrebné plačky boli nahrádzané pohrebným veršovníctvom. Za sviatosti považujú evanjelici iba krst a sväté prijímanie. V oblasti Myjavy a Senice sa ich racionalita prejavila aj v odeve, ktorý je málofarebný a zdobnými prvkami je len čipka a strieborné gombíky. Náhrobné kamene majú tvar stĺpu alebo tabule.

Vyšší akcent kládli evanjelici na vzdelanie, čo sa prejavilo najmä v 19. storočí, kedy mnoho popredných osobností národného života bolo evanjelického vierovyznania. Evanjelici mali na Slovensku sieť ľudových škôl i viaceré gymnáziá. Snaha premeniť náboženstvo na vnútorné presvedčenie viedla k menej častej návštevnosti bohoslužieb a k uzatváraniu náboženského života do rodinného prostredia. V sociálnej kultúre sa pragmatickosť evanjelikov prejavila v spolčovaní a družstevníctve, rozšírenom najmä na západnom Slovensku. V posledných desaťročiach tieto vlastnosti viedli k ateizácii časti evanjelického obyvateľstva.

Zo sakrálnych stavieb sa na Slovensku zachovali drevené artikulárne kostoly na Orave v Istebnom, v Leštinách, Paludzi – Svätom kríži, v Hronseku a v Kežmarku. Výstavbu artikulárnych kostolov umožnili ústupky, ktoré pod tlakom Thökölyho výbojov v roku 1681 povolil Šopronský snem: v každej župe si evanjelici mohli z dreva za obcou postaviť po dva kostoly bez veže, ktoré nesmeli prevyšovať miestnu zástavbu (MAYER 1990). K drevenej sakrálnej architektúre patria aj drevené zvonice nazývané tiež husitské, rozšírené najmä v regiónoch s výraznejším zastúpením evanjelikov – v Liptove, Turci, Gemeri a Novohrade. Reformácia nadväzovala na idey husitizmu, ktoré boli na Slovensku šírené aj prostredníctvom českých kňazov a študentov, ktorí študovali v Čechách. Preto sú v ústnej tradícii husiti často spájaní s Čechmi, najmä v oblasti Gemera, Novohradu a okolia Myjavy a Trenčína (HLÔŠKOVÁ 1995: 55)

K ľudovej architektúre severských oblastí stredného Slovenska s rozšírenou evanjelickou konfesiou možno pričleniť aj zemianske kúrie a kaštiele na dolnej Orave, v Turci a na hornom Liptove. Vznikali najmä na prelome 19. a 20. storočia, sledovali barokové a klasicistické architektonické vzory. Prezentovali bohatstvo ich majiteľov a boli jedným z najvýraznejších prejavov zemianstva.

V južných oblastiach Slovenska k udržaniu vyššieho spoločenského statusu evanjelikov prispievala regulácia pôrodnosti, tzv. jednodetný systém (BOTÍKOVÁ 1997: 153), ktorý obmedzoval drobenie pôdy medzi mnohých dedičov. V súčasnosti pri všeobecnom poklese natality patria oblasti Hontu, Novohradu a Gemera k oblastiam s najnižším prirodzeným prírastkom obyvateľstva. Nižšia pôrodnosť spolu s ateizáciou sú príčinami úbytku evanjelického obyvateľstva na Slovensku. Podobný trend však možno pozorovať aj napr. medzi Slovákmi v Rumunsku. Redukcia sviatostí na krst a prijímanie a akceptácia svetskej moci v nedávnej minulosti viedli v nedávnej minulosti k väčšej obľube civilných obradov.

Reformná kresťanská cirkev – kalvíni – sú najpočetnejší v južných regiónoch Slovenska, obývaných maďarským etnikom (najmä v okolí Komárna a Trebišova). Kalvinizmus sa na Slovensku šíril od 20. rokov 16. storočia. Už koncom 16. storočia bol natoľko rozšírený, že boli prijímané zákony namierené len proti kalvínom a anabaptistom. S ďalšími cirkvami boli formálne zrovnoprávnení tolerančným patentom Jozefa II. v roku 1781.

Kalvinizmus odmietal zdobnosť, honosnosť tak v sakrálnych ako i v svetských prejavoch. V kalvínskych kostoloch nie sú oltáre, obrazy svätých, ani kríže, pastori nemajú rúcha. Bohoslužby sa spájajú s kázňou a spoločne sa spievajú žalmy. Kalvínska ideológia smerovala ku kumulovaniu bohatstva. Úspech v podnikaní, zbohatnutie je považované za znak božej vyvolenosti. Za najväčší hriech sa považuje neproduktívne utrácanie peňazí a času. Nie náhodou sa v anglosaských krajinách stal kalvinizmus ideológiou meštianstva. Podstatu jeho vzťahu k majetku vyjadril Cromwel výrokom *V spoločnosti nemá mať právo nikto, kto nemá majetkov* (JODL 1994:10).

V tradičnej kultúre sa pragmatický prístup kalvínov prejavil v menšom akcente na sviatkovanie, jednodetným systémom, endogamnosťou a vyšším sociálnym statusom (FEGLOVÁ 1996), v menej pestrom, resp. tmavom odeve zdobenom hodnotnými šperkami. Napr. v Honte, kde sú obce rímskokatolícke evanjelické i kalvínske sa stal dekór etnickým a konfesionálnym indikátorom, pričom najdekoratívnejší bol u katolíkov a najmenej dekoratívny u kalvínov (DANGLOVÁ 1996:34). Špecifikou kalvínov v oblasti Novohradu, Gemera a Zemplína sú drevené stĺpové náhrobníky na cintorínoch (KOVAČEVIČOVÁ 1990:75).

V rámci náboženských špecifík možno spomenúť aj kultúrne prvky, ktoré na juhozápadnom Slovensku zanechali habáni. Z konfesionálneho hľadiska išlo o anabaptistov (novokrstencov), ktorí boli odnožou protestantizmu, usilujúcou sa okrem náboženských reforiem aj o reformy sociálne. Išlo najmä o krstenie osôb od 14. roku života zospoločenštenie majetku, ich cieľom bolo mravné konanie a uspokojovanie materiálnych potrieb blížneho (KALESNÝ 1981:16). Na Slovensku našli útočisko pred prenasledovaním v alpských krajinách a na Morave. Okrem habánov, ktorí na Slovensko prišli z Moravy anabaptistickí misionári prichádzali aj do východnejších častí krajiny – až na Spiš – a oslovovali so svojím programom najmä baníkov, ktorí boli sociálnemu programu novokrstencov priaznivo naklonení. Tu možno hľadať aj príčinu frekventovanejších väzieb novokrstencov k nemeckému etniku na Slovensku. Prvým strediskom novokrstencov na Slovensku sa stal Švedlár (KALESNÝ 1981:40). Od 16. storočia habáni na juhozápadnom Slovensku zakladali tzv. *habánske dvory*. Habánske obytné domy sú osobitosťou tohto regiónu. Okrem obytných budov boli v jednotlivých dvoroch spoločné kuchyne, remeselnícke dielne a iné zaradenia. Do súčasnosti sa habánske dvory zachovali vo Veľkých Levároch, v Sobotišti a v Moravkevné spevácke zbory. Tzv. *gregoriánsky chorál* ma svoje korene v 11. storočí. Vplyv gréckokatolíckych chrámových spevov sa odrazil napr. v horehronskom folklóre v podobe viachlasných mužských spevov bez sprievodného hudobného nástroja (ELSCHEK 1974:150).

Pre duchovnú a sociálnu kultúru príslušníkov pravoslávnej a gréckokatolíckej cirkvi je príznačný tradicionalizmus (FILADELFIOVÁ... 1995:43). Vyplýva jednak z charakteru pravoslávnej vierouky, ktorá len ťažko prijíma možnosť meniť a rozvíjať sa, nakoľko je údajne daná od boha, ako aj z tolerancie voči ľudovým obyčajom, ktoré sa ortodoxné cirkvi nesnažili natoľko christianizovať ako rímsko-katolícka. Rozšírený je kult svätých, zdobnosť chrámov a sakrálnych miest, dôsledné dodržiavanie pôstu. Rozšírené je tiež hromadné navštevovanie pútnických miest. Gréckokatolícke pútnické miesta sú v podstate spoločné s rímskokatolíckymi (napr. Litmanová), najväčšie púťové obrady pravoslávnych veriacich na Slovensku sú v Ladomírovej, kde bol v minulosti pravoslávny kláštor s tlačiarňou. Založili ho ruskí pravoslávni mnísi, ktorí sa sem prisťahovali po 1. svetovej vojne. Podľa Juliánskeho kalendára na sviatok Jána Krstiteľa (11. novembra) sa tu konajú najväčšie púťové obrady pravoslávnych veriacich na Slovensku.

Posun v kalendári o 13 dní bol ešte v medzivojnovom období v oblastiach osídlených gréckokatolíkmi a pravoslávnymi samozrejmý, od 2. polovice 20. storočia je najmä u gréckokatolíkov tendencia prispôsobovať sa gregoriánskemu kalendáru (napr. na Horehroní) od roku 1953 (HORVÁTHOVÁ 1974:250). V obciach, kde sa dodržiavajú oba kalendáre, slávia sviatky dvakrát, alebo aspoň príslušníci rôznych konfesií sviatkovanie vzájomne rešpektujú. Tak napr. počas pravoslávnych Vianoc, t. j. 6. januára na Tri krále, v minulosti, keď v tento cirkevný sviatok nebolo pracovné voľno, v severovýchodných oblastiach Slovenska sa rešpektovalo voľno pre pravoslávnych aj v školách, príp. aj na pracoviskách. Ostatní tento sviatok vnímali napr. ako *druhú viliju*. Odlišnosti v kalendárnych obyčajoch však nespočívali len v časovom posune, mali aj ďalšie špecifiká – napr. fašiangy nekončili popolcovou stredou, ale predchádzajúcou nedeľou, tzv. *nedeľou syropustnou,* časovo posunutou, od ktorej sa začína odratúvať sedem pôstnych predveľkonočných týždňov. Termín Veľkonočných sviatkov nezodpovedá trinásťdňovému posunu oproti katolíckej a evanjelickej Veľkej noci, ale vyratúva sa v závislosti od židovských nissanov. Ešte v medzivojnovom období tu neboli rozšírené obchôdzky Mikulášov, bol tu silný vplyv agrárneho kultu, odlišné bolo stravovanie v pôstnom období a na Veľkú noc (FEGLOVÁ 1993:13). Veľkonočné svätenie jedál sa na východnom Slovensku koná u gréckokatolíkov v nedeľu po omši a u pravoslávnych v noci zo soboty na nedeľu (u katolíkov v sobotu). V koledovom repertoári je tu v porovnaní s rímskokatolíckym prostredím podstatne väčší výskyt svetských textov než náboženských (KREKOVIČOVÁ 1992:25). V rodinných obyčajoch je osobitosťou spojenie krstu a birmovania novorodenca.

Židia

Židia (izraeliti) sa vzhľadom na ich rozptýlenie, rodinnú a náboženskú uzavretosť len málo podieľali na formovaní regionálnych osobitostí. Prispievala k tomu aj ich spoločenská a politická diskriminácia, ktorá bola odstránená až v priebehu 19. storočia. Od tejto doby sa delia na ortodoxných a neológov. V mestách mali židia vlastné ľudové školy a okrem nich pri synagógach školy zvané cheder, v ktorých sa deti i dospelí učili židovské náboženstvo. Regionálne odlišnosti vo vzťahu k židovskej kultúre možno pozorovať najmä v závislosti od koncentrácie židov v jednotlivých oblastiach. Počas druhej svetovej vojny zahynulo asi 60 000 slovenských židov v koncentračných táboroch a z tých, čo sa zachránili, sa mnohí vysťahovali do zahraničia, najmä do Izraela. Židovské komunity tak boli takmer úplne narušené. Len málokde sa našlo 10 mužov, čo je minimálny počet potrebný pre spoločné modlitby. V súčasnosti sú židia čiastočne združení v židovských náboženských obciach, evidujúcich okolo 3 000 členov.

Náboženstvo je len jedným zo spolufaktorov formovania regionálnych kultúrnych osobitostí. Uvedené osobitosti v tradičnej kultúre a spôsobe života u príslušníkov jednotlivých konfesií nie sú absolútne platné všade, kde sa tieto konfesie vyskytujú. Treba ich preto chápať iba ako určité predpoklady, ktoré môžu mať rozličné regionálne, lokálne i rodinné modifikácie a prejavy.

Literatúra:

BOTÍKOVÁ, M.: *Regulácia pôrodnosti.* In: Tradície slovenskej rodiny. Bratislava, Veda 1997, s. 148–160.

DANGLOVÁ, O.: *Ľudová ornamentika a historické štýly.* In: Ornament a štýl. Bratislava 1996. s. 27–36.

ELSCHEK, O.: In: *Horehronie II.* Kultúra a spôsob života ľudu. Ed. Ján Mjartan. Bratislava 1974.

FEGLOVÁ, V.: *Obyčajová tradícia a konfesionalita.* In: Ľudové tradície a regionálna kultúra. Nitra 1993, s. 10–15.

FEGLOVÁ, V.: *Etnografické charakteristiky.* In: Feglová, V.–Krivý, V.–Balko, D.: *Slovensko a jeho regióny.* Bratislava 1996.

FILADELFIOVÁ, J.–GURÁŇ, P.–RITOMSKÝ, A.: *Lokálna typológia rodinného správania na Slovensku.* Sociológia, 27, 1995, č. 1–2. s. 43–44.

HELLER, A.: *Zur Sozialgeschichte des Katholizismus.* In: Religion und Alltag. (zost. Heller, A.–Weber, T.–Wibel-Fanderl, O.). Wien–Köln 1990.

HLÔŠKOVÁ, H.: *Téma pôvodu spoločenstva v ústnej historickej tradícii na Slovensku.* (Konfesionálna a etnická identifikácia). Etnologické rozpravy, 1995/1, s. 47–58.

HORVÁTHOVÁ, E.: In: *Horehronie II.* Kultúra a spôsob života ľudu. Ed. Ján Mjartan. Bratislava 1974.

JODL, M.: *Teórie elity a problém elity.* Praha 1994.

KALESNÝ, F.: *Habáni na Slovensku.* Bratislava, Tatran 1981.

KOVAČEVIČOVÁ, S.: *Ikona.* Heslo v Encyklopédii ľudovej kultúry Slovenska 1. Bratislava, Veda 1995.

KOVAČEVIČOVÁ, S.: *Náhrobníky.* In: Etnografický atlas Slovenska. Bratislava, Veda 1990.

KREKOVIČOVÁ, E.: *Slovenské koledy.* Bratislava 1992.

MAYER, V.: *Holzkirchen. Neu entdeckte Baukultur in Böhmen, Mähren, Schlesien und der Slowakei.* Wien–München 1986.

Náboženská štruktúra obyvateľstva SR (predbežné výsledky sčítania z r. 1991), SŠÚ, Bratislava 1992.

The Influence of the Confession on the Formation of the Regional Specific Features of Slovakia

Abstract

Slovakia ranks among the European countries in the territory of which the dividing line runs between Western and Eastern religious rites. The confessional pertinence of the population influence a number of cultural currents which were formed in various regions of Slovakia and nowadays co-determine their characteristic ethnographical features. The confessional specific features of regions were formed in microregions in which each Church had its important representation. The religiousness of the population as a significant social phenomenon influenced the material, spiritual and social culture of folklore, but with the help of it it is impossible to explain the differences in mentality, economic behaviour and in axiological systems of the population of each region.

The dominant Church in Slovakia is Roman Catholic; nowadays 78% of those belonging to any Church belong to it. The second most numerous was the Evangelical Church of Augsburg confession. The confessions the quantitative characteristics of which is strictly limited to certain regions – the Eastern rites – Orthodox, Greek-Catholic – and then also Calvinist – belong. The territorially dispersed confession were the Jews whose religious communities nearly disappeared during the Second World War as a result of the holocaust.

Einfluß der Konfession auf die Gestaltung von regionalen Besonderheiten in der Slowakei

Zusammenfassung

Die Slowakei gehört zu jenen europäischen Ländern, durch welche eine Trennlinie zwischen den westlichen und östlichen Religionsriten führt. Die Konfessionszugehörigkeit der Einwohner beeinflußte manche kulturelle Elemente, die sich in einzelnen slowakischen Regionen geformt haben und heute noch charakteristische ethnographische Merkmale mitbestimmen. Die konfessionellen Spezifika einzelner Regionen wurden im Rahmen der Mikroregionen geformt, wo die Kirchen bedeutenderweise vertreten waren. Die Religiosität der Bevölkerung als ein bedeutendes Phänomen hatte Einfluß auf die materielle, geistliche und soziale Folklorekultur, aber dadurch sind z.B. Unterschiede in der Natalität, im wirtschaftlichen Verhalten und im Wertsystem bei der Bevölkerung einzelner Regionen zu erklären.

Die dominante Stellung in der Slowakei hat die röhmisch-katholische Kirche, zu der sich gegenwärtig 78% der Bevölkerung bekennen. Die in dieser Hinsicht zweitgrößte ist die evangelische Kirche der Augsburger Bekenntnis. Zu den Religionen mit regional begrenztem Vorkommen gehören die Konfessionen des östlichen Ritus – orthodoxe, griechisch-katholische und kalvinische Religion. Territorial verstreut war die jüdische Konfession; die jüdischen Kirchengemeinden sind während des zweiten Weltkriegs infolge des Holokausts fast untergegangen.

DOKLADY PRAKTIK LIDOVÉ MAGIE VE SMOLNÝCH KNIHÁCH

LYDIA PETRÁŇOVÁ, Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR, Praha

Již klasik studia magie J. G. Frazer upozornil na kosmopolitní ráz magie, která zůstává stále stejná, i když se vedle ní paralelně střídají a proměňují kulty. Toto světoobčanství magie je zvlášť patrně u určitého okruhu archetypů magických praktik, které se v obdobných formách vyskytují u různých etnik v různých dějinných epistémách, kde je vzájemné přenášení a kulturní ovlivňování téměř vyloučeno. Sotva lze například hledat komunikační spoj, jímž praktiky popsané u izolovaných skupin původních australských nebo afrických etnik dospěly k dívkám, které se v okolí Starého Hrozenkova na Moravě na sklonku 19. století snažily zbavit nenáviděné sokyně: *Za tím účelem naberou z vrška (hřbitova) hlíny, ulepí z ní lepenca (podobu lidskou), píchají ho jehlami pod žebra, potom zatopí v peci osykovým dřevem, hodí ho do ohně, vytáhnou a oblévají vodou, konečně ho suší v komíně. Tož sokyně má nejprve pchání, potom je rozpálená a zas jí zima třese, konečně uschne a zežukně.*[1] Kulturně-antropologickou problematiku autochtonního vývoje téměř totožných magických praktik u různých etnik a kultur rozpracoval a doložil u nás Č. Zíbrt již na konci minulého století.[2]

Vedle podobných lapidárních archetypů existuje celá škála praktik méně názorných a srozumitelných, které se již většinou omezují na určité etnikum, region či lokalitu a jejich znalost se traduje z generace na generaci ústním podáním, částečně snad též prostřednictvím „černých" (roz. čarodějných knih), jejichž existence v lidovém prostředí je po staletí doložena. (Např. 1593 Káča Rozumčina z Kounova ke Kateřině Votroubkový: *...pravilas, že máš černý knížky, když je otevřeš, nepovíme-liť pravdy, že nám čert hlavu ztrhne.)*[3]

Následující příspěvek je pokusem ověřit míru setrvačnosti či proměnlivosti a zároveň životaschopnosti magických praktik v lidovém prostředí v delším časovém rozpětí. Srovnávací materiál k poznatkům, obsaženým v národopisné literatuře ze sklonku 19. a počátku 20. století, poskytují v hojné míře protokoly výslechů na mučidlech, obsažené v tzv. *smolných, krevních* nebo též *černých knihách*. Na studium těchto knih jako vhodného národopisného pramene upozornil V. Frolec a ke studiu některých jevů hmotné kultury jich využili J. Vařeka–L. Petráňová.[4]

Analyzovaný vzorek magických praktik obsažených ve smolných knihách se vztahuje k letům 1540–1630 a byl získán excerpcí celkem 52 výslechových protokolů osob, které buď na dotázání nebo spontánně vypovídaly na mučidlech o svých vlastních počinech nebo o počinech druhých osob, prohřešivších se zločinem magie. Ve většině případů byly tyto osoby posléze ortelovány, ale nikoliv pro crimen magiae, nýbrž pro hrdelní zločiny vraždy, mordu (loupežné vraždy), krádeže, loupeže, travičství, sodomie, infanticidy, svatokrádeže, žhářství, pychu, smilstva, bigamie, incestu apod. I když zákoník Pavla Kristiána z Koldína obsahuje jednoznačné ustanovení, že *Čarodějnictví a všelijaká jiná škodná kouzla...pokutou meče aneb upálením na pohlaví mužském a na pohlaví ženském zahrabáním aneb též upálením ztrestána býti mají,* zdá se, že v Čechách v předbělohorské době byl zločin magie spíš doprovodným jevem jiných zločinů.[5] Čarodějnické procesy se tu dosud nerozmohly v té míře, jak později za protireformace a jak již v 16. století zběsile probíhaly v krajinách ležících na přímém styku katolických a protestantských oblastí. Snad se o to zasloužilo duchovně tolerantní prostředí utrakvistických českých zemí. Magie je vesměs chápána jako zločin proti náboženství, podobně jako v té době například rouhání. Za odsouzeníhodné jsou považovány zcela samozřejmě i praktiky sledující pozitivní účinek (uzdravení člověka, upevnění milostného vztahu, přivolání deště), protože se snaží zasáhnout do řádu daného boží vůlí, a to jiným způsobem, než církví legalizovanými prostředky, jakými jsou např. modlitby, pokání, poutě, odpustky, dary církví aj.

Excerpce výslechových protokolů obsažených ve smolných knihách poskytla vzorek případů z let 1540–1630, kdy vyslýchaní vypovídají o magickém konání, buď svém vlastním, nebo druhé osoby, případně čelí obvinění z magického konání a ospravedlňují se.[6] Z hlediska systému magie se v získaném vzorku vyskytují v souladu s povahou pramene jen praktiky toho nejnižšího druhu, totiž tzv. magie deformované, k níž je počítáno též čarodějnictví (sorcellerie)[7]

Nejužívanějším kritériem pro třídění magických praktik bývá charakter předpokládaného účinku, podle něhož se magie rozlišuje na černou a bílou. Aplikace tohoto kritéria na získaný vzorek nevyznívá jednoznačně, zvlášť u praktik erotické magie, kde očekávaný pozitivní výsledek pro jednoho z partnerů nemusí být chápán jako pozitivní tím druhým, pokud nekonají ve vzájemné shodě. Podle Frazerova výkladu základních principů magie jako napodobování (magie imitativní), dotyku (magie kontagiózní) a vzájemného vztahu (magie sympatetická) lze uvedený vzorek úspěšně roztřídit s tím, že obsahuje všechny uvedené principy. Z dalších způsobů kategorizace magických praktik se ve sledovaném vzorku vyskytují praktiky očistné (lustrační) magie, ochranné (apotropajní) magie i magie slova. Z hlediska váhy záměru a předpokládaného společenského dopadu obsahuje vzorek širokou škálu praktik, počínaje těmi, které sledují maximální cíle (např. sušení lidí) až ke zcela nevinným obecně vžitým pověrečným praktikám (např. 1595: *Když se vdala nevěsta má za mýho syna, podsejpala sem hosty pšenicí, protože říkávají, když to udělá, že budou bohatí).*

Podle objektů, k nimž uvedené magické praktiky směřovaly, jsou nejčastější praktiky zaměřené na lidi, na milostné vztahy, dále na koně a krávy. Pokud magické konání směřovalo k neživému objektu (dům, chlév, krčma), vztahovalo se ve svých důsledcích stejně na objekty živé. Ani v jediném případě se neprojevily náznaky magie rudé (satanismu).[8] V roce 1589 byla obžalována žena, že *s čertem činiti měla,* ale tento čert ji v podobě tmavého člověka pouze doprovázel a naváděl ke krádežím.

Po roztřídění podle objektů se údaje obsažené ve vzorku jeví následovně:

1. Objektem magického konání člověk:
   V této nejpočetnější skupině převažují jako aktérky ženy (ze 23 případů jen 3 muži).
   Záměrem magických praktik bylo nejčastěji:
   a) sušit člověka, tj. způsobit, aby chřadl;
   b) mořit člověka, tj. způsobit, aby zemřel;
   c) trávit člověka, tj. způsobit mu otravu, ať již smrtelnou či ne;
   d) zostudit člověka, tj. společensky ho zdiskreditovat, připravit o dobrou pověst či důvěru, zesměšnit;
   e) způsobit člověku hmotný zisk nebo ztrátu.
   V ojedinělých případech záměrem:
   f) přivodit člověku ztrátu paměti;
   g) přivodit člověku dočasnou ztrátu řeči;
   h) učinit člověka neviditelným;
   ch) učinit z člověka zloděje proti jeho vůli;
   i) ochránit člověka před hospodskými rváči;
   j) dodat člověku odvahy a smělosti;
   k) uspat člověka nepřirozeným spánkem.
2. Objektem magického konání milostné vztahy – tzv. magie sexu a krve (erotická magie).
   Aktérkami jsou opět převážně ženy (ze 14 případů pouze 3 muži).[9]

Záměrem magických praktik bylo nejčastěji:

a) vzbudit u konkrétní osoby opačného pohlaví milostnou touhu, přičemž ženy sledují většinou dlouhodobé vztahy, zatímco muži v podchycených případech pouze přechodná dobrodružství (aby byla dívka *po vůli*, aby povolila *ke skutku*, aby na ni *laskav byl*);
b) získat zpět náklonnost vlastního muže a udržet si ho doma;
c) získat náklonnost mužů (dívek) obecně;
d) připravit o lásku sokyni;
e) přivodit muži impotenci (*že se mu přirození stávati nemůže*);
f) přivodit muži pohlavní posedlost (*zůstati jí nemůže*).

3. Objektem magického konání koně.

Ve 13 podchycených případech jsou aktéry vesměs muži, ženy (krčmářka, biřicova manželka, pradlena kostelních pokrývek) figurují pouze jako překupnice v obchodu s magickými prostředky.

Záměrem praktik nejčastěji:

a) sušit a mořit koně jiných hospodářů, způsobit jim nechuť k žrádlu, pocení, slabost, úhyn aj.;
b) *opravit* očarované koně vlastní;
c) zvýšit tažnou sílu a zdravotní stav vlastních koní.

4. Objektem magického konání hovězí, ovčí a svinský dobytek.

V 10 podchycených případech osmkrát obviněny ženy, dvakrát aktérem obecní pastýř (pastucha), u něhož léčení dobytka spadalo do profesionálních povinností. Záměrem praktik nejčastěji:

a) odjímat mléko sousedovým kravám;
b) zvyšovat dojivost a kvalitu mléka krav vlastních;
c) *opravit* očarované kusy dobytka;
d) ochránit dobytek před vlky a hmyzem.

Magické rituály popisované ve smolných knihách probíhají za spolupůsobení určitých časových a prostorových podmínek a za pomoci rituálových předmětů a průpovídek (zaříkávací, zažehnávací a zaklínací formule). Čas, prostor, užité předměty a slova mají v rituálech vysoký sémiotický status. V rámci tohoto statusu dochází v průběhu staletí jen k málo významným posunům v obsahu a názvu pojmů, jak dokazuje na jedné straně srovnání se stavem středověkým, na straně druhé s národopisnými výzkumy 19 století.[10] Jako příklad takového posunu od středověku do 16. století bychom mohli uvést používání slov *návaz* a *návuz* pro amulety a talismany navazované a zavěšované na tělo, které se v našem vzorku již nevyskytuje. Zde jsou podobné ochranné prostředky nazývány prostě váčky, koření, charaktery, tkanice (*pás ten aneb tkanice, ve kterým chodila, že jí jej ta kramářka strojila a jakýsi nitě a papíry a tři zrna zašila*), případně měšečky (*našlo se při něm v měšečku kus dřeva od Božích muk a hliněný skořepiny, že to vše v soli v Amberce světiti dal*). Jiným příkladem posunu, tentokrát směrem k 19. století, může být zánik praktikování opačného účinku (viz dále), nebo příkaz magického opakování úkonu. Zatímco v materiálu 16. století převládá počet tří, v Bartošově vzorku magických praktik na Podluží v polovině 19. století již naprosto převládalo magické třikrát tři, tedy devět (devatero).

Z hlediska času vhodného k magickému konání se jako nejvhodnější jeví jednoznačně čtvrtek, přesněji čtvrtek ve tři hodiny na noc. Sémiotický status čtvrtku jako předkřesťanského svátečního dne v týdnu (Donnerstag, den boha Donnera) pojednal podrobně Č. Zíbrt.[11] V lidových hospodářských pověrách se čtvrtek odráží až do sklonku tradiční kultury řadou zdánlivě nesmyslných tabu (např. zákaz předení), ve zvykosloví pak zvláště v pojetí tří čtvrtků adventního období jako zlých, kdy život tohoto světa zvlášť silně ohrožují temné démonické síly světa onoho. Méně často uvádějí výpovědi jako den konání magických praktik sobotu (patrně souvislost s týdnem židovským), výjimečně neděli. Sémioticky významné jsou i další ze jmenovaných dnů, totiž Květná neděle, Velký pátek a dny Svatého týdne vůbec. Důležitým časovým ukazatelem pro úspěšné magické konání byl též měsíc, respektive nov měsíce *(když je měsíc v novu).*

Z hlediska prostoru magického konání je samozřejmě rozhodující prostor, v němž se objekt konání pohybuje, tj. u člověka dům, u zvířete chlév. Přesto zřetelně vystupují určitá místa se značným sémiotickým statusem, jako lůžko, komín, stůl ve světnici, žlab v chlévě. Rozhodující úlohu tu však mají všechna místa, která mohou znamenat skutečnou nebo pomyslnou hranici mezi vlastním a cizím, osvojeným a neosvojeným, mezi světem pozemským a nadpozemským, mezi lidmi a nadpřirozenými silami. Např. hřbitov, rozhraní pozemků *(srdce a pohlaví psa spálil na rozhraní),* práh domu *(lila sem to pod prahy, to pro ostudu domu aneb člověku),* rozcestí nebo křižovatka, popraviště *(kdy sme k tý šibenici chodily, bylo to ve štvrtek asi ve tři hodiny na noc),* dveře a dvířka *(kouzla sem nosila a vylívala do sadu mezi dvíře a voni přes to přešli, i ten jejich pes. A tak sem je usušila. Potom zemřeli.),* vrata *(vovčák dal mi koření, abych je zakopala mezi vrata),* studna *(topinky pouštěla do studny na niti),* plot *(vlil sem tu vodu, kde se tři ploty scházejí),* apod. Rovněž z časového hlediska jsou důležité okamžiky, které znamenají určité rozhraní, např. půlnoc, úsvit a pod. *(prsti sem nabrala u světničního úhlu v tom místě, kde nejprve slunce z hory vychází, před sluncem sem jí nabrala).*

Mezi předměty užívanými při magickém konání nacházíme především výměšky a odpady lidských těl (nehty, vlasy, ochlupení, pot, menstruační krev), pozůstatky těl nebožtíků (zvláště oběšenců a nepokřtěných dětí), použité oděvní součásti a obuv, dále části těl a odpady domácích zvířat, živých i pošlých. Do obchodu s tělesnými pozůstatky se zapojovaly kriminální živly, ale též příslušníci určitých profesí: kati, rasové, biřici, rybníkáři, pastýři a krčmáři. Rizikem obchodu byla možnost nákazy, jak dokazuje aféra z roku 1584, kdy s výjimkou vyslýchaného všichni účastníci řetězového obchodu zemřeli na mor.

Druhou velkou skupinu tvoří tzv. koření, tedy různé byliny, užívané rovněž v léčebných praktikách, při vyvolávání potratů, travičství apod. Jmenovitě jsou ve studovaném materiálu uvedeny:

černobýl, čistec, divizna, chebdí, kolovratec, kopytník, křížek, mateřídouška, Matky boží kříž, poseď, prostřelený koření též prostřelenec, sedmerokvětec, střemcha, tolita, verbena, visálek, vratice obojí.[12] Z výpovědi delikventů vyplývá, že zřídka sami ovládali důkladnější znalost bylin a jejich skutečných léčebných účinků.

Další početnou skupinou předmětů užívaných v magických praktikách jsou předměty sakrální, řádně i pokoutně svěcené a předměty zcizené z chrámového prostoru, např. oharky kostelních svící, útržky bohoslužebných rouch a přikrývek. K jejich získávání se organizovaly celé řetězce překupníků, obvykle počínající u kostelníka a končící u krčmáře jako distributora.

Ze sémiotického hlediska mají velký význam předměty, které byly v nějakém kontaktu s objekty konaného rituálu a předměty získané tzv. rituální krádeží. V magii sexu přitom hraje velkou úlohu sblížení pohlaví, respektive spojení mezi konajícím subjektem a žádoucím objektem, které je bezděky usnadněno pudově, totiž čichovými vjemy potu, genitálií apod.[13]

Praktické zacházení s rituálovými předměty mělo různé podoby. Často byly užívány k pouhému dotýkání (otírání apod.) osob či zvířat. Jindy po usušení utlučeny na prach a jako tzv. *prachy* pak sloužily k posypání, míchání do pokrmů a nápojů, z nichž nejčastější byly nápoje lásky, tzv. philtra *(sobě nehty vostrouhala a kep vostříhala a zstříhajíc ty chlupy na drobno, jemu manželu s vejci aneb s tvarůžky sníst dala)* apod. Máčením a vyvářením předmětů ve vodě vznikaly tzv. *zlitiny,* užívané k polévání, omývání apod. Některé ojedinělé praktiky jsou nevysvětlitelné, ale většina z uváděných patří k antropologicky archetypálním, fungujícím na jednoduchých principech dotyku a napodobivosti:

střevíc – toulání, mravenci – množství hostů v hospodě, bič – falický symbol, vlaštovčí hnízdo – domov, rodina, manželská láska, hadí hlava – jed, mnoho vody – mnoho mléka apod. Žena z Libišan, která v polovině 16. století poslechla radu lázeňské Doroty, *abych pohltila muškát* (roz. oříšek) a *abych jej celej zase vysrala a potom stružíc jej, abych jej jemu dala vypíti v pivě,* konala podle stejného modelu, který s užitím zrnek pepře praktikovaly v 19. století dívky v Bosně.[14]

Stejně důležité jako magické předměty byla v rituálu též magická slova zaklínání, zaříkávání a zažehnávání. O jejich důležitosti svědčí skutečnost, že např. ve staročeských lékařských knihách jsou uváděny spolu s léky též zažehnávací formule. Rovněž studovaný vzorek obsahuje doklady o tom, že konající považuje vyslovení magické formule za nedílnou součást a podmínku úspěšnosti rituálu. Tak Anna rybníkářka vypovídá v roce 1564: *chovala jsem sůl v psí hlavě do devátýho dne, rozdělala sem to vodou, kropila sem tím dům aneb člověka a říkala sem tato slova: Mřiž tento dům aneb tohoto člověka, dobrýho i zlýho, jako mřel tento pes.* Při magii ochranné a léčitelské se formule běžně dovolávaly boží pomoci a křesťanské symboliky. Tak pastýř Vaněk z Bělče při prvním vyhánění dobytka obsypal celé stádo na ochranu před hladovými vlky prstí sebranou z hrobů na krchově v první neděli nového roku se slovy: *Pane Bože, rač počíti... tobě nepříteli, kterýž v lesích běháš přikazuji, ústa tvá zamykám před tímto dobytečkem skrze Pána našeho.*

Současné vzývání křesťanských idolů a démonických sil, směsice nábožného konání a rouhání, tak typická pro lidovou pověru, je též jedním ze základních prvků lidové magie, zatímco ve vysoké magii je tento moment jedním ze základních principů oddělujících magii bílou a černou. V této podstatné formě se lidové magické konání po staletí nezměnilo, jak dokazuje srovnání excerpovaného vzorku s národopisnými výzkumy 19. století.

Pokud bychom se snažili postihnout změny, k nimž v průběhu několika staletí došlo, zdá se být pravděpodobné, že upadl v zapomenutí nebo přestal být běžně užíván princip opačného efektu, založený na obráceném konání, který byl tak charakteristický pro magické praktiky raného novověku. Názorným příkladem je výpověď pastušiné Důry z Vysokova v roce 1540: *Pověz nám, víš-li co, aby na se laskavi byli. A já řekla, že sem slejchala od chodce, aby laštovičí hnízdo vzal na domě a vložil pod hlavy do lůže. A na tom aby líhali, že na se laskaví budú... A on tak udělal, že vzal a dal je ženě svý, to hnízdo laštovičí. A vložila je pod nohy do lůže.* Prostředek uložený do nohou postele namísto pod hlavu měl přivodit novomanželům sexuální odpor. Prostředek zakopaný ve stání dobytčete pod zadní nohy měl působit opačně, než tentýž prostředek zakopaný pod přední nohy apod. Týž prostředek, který měl uškodit člověku nebo dobytčeti, mohl být užit k jejich *opravě,* byl-li aplikován v opačném pořadí a naopak. Opačný efekt fungoval i ve vztahu vlastní – cizí. Prostředek k sušení dobytčat sousedových působil příznivě na dobytek vlastní apod. Pozůstatky tohoto principu lze shledat v národopisném materiálu v praktikách majících přenést užitek z cizího na vlastní, například v rozšířeném sbírání rosy do plachty na cizí louce pro vlastní krávy, které je doloženo z různých regionů Čech i Moravy.

I dávno zaniklé a zapomenuté magické praktiky nacházejí dosud odraz v naší kultuře, například v jazykovém fondu. Dosud užívané *nasadit někomu psí hlavu* má nepochybně původ v rozšířené novověké praktice, mající zostudit a společensky znemožnit člověka manipulací s lebkou psa (1564: *zakopala jsem jí v síni psí hlavu pod schodem; psí hlavy vařívala sem a lila sem to pod prahy, to pro ostudu domu aneb člověka; chovala sem sůl v psí hlavě do devátýho dne a kropila sem tím dům aneb člověka apod.).*[15]

Při srovnání s terénními výzkumy generace národopisců z konce 19. a počátku 20. století vynikne neměnnost nebo jen malá proměnlivost magických praktik a předmětů, uvážíme-li, že jejich znalosti byly předávány ústní tradicí. Pochopitelné je to u těch více frekventovaných, které souvisely s každodenností lidského života a hospodářského cyklu, již méně pochopitelné je to u praktik, sloužících ve zcela výjimečných situacích a v omezeném kruhu praktikantů. Přesto i v takových případech shledáváme doklady dlouhodobého předávání, i když původní logické spojitosti upadly dávno v zapomenutí (pokud kdy existovaly) a magické konání zdánlivě nedává smysl. Příkladem může být užití prstíků *zahubenčat* při loupežích, které praktikovali lotři v Železných horách na sklonku 16. století, ale znali je i zloději na Uherskobrodsku koncem století 19. Podle protokolu z roku 1596: *Potomně rozřezal jí břicho a vytahal z ní dítě. Uřezal mu pravou ručičku a schoval ji. A vytahoval z něho žilky na prst zdýli a některé další. A když jsme přišli do které krčmy, tehdy ji vundal na kamna, aby uschla. A když chtěli kde komu škodit, tehdy otočil tu ruku žilkami těmi a na každý prstek přilepil voskovou svíčku malou, kteréž sám dělával. A když ty svíčky hořely, v tom domě žádný neprocítil... strčil tu ručičku na jakous hůl a svíčky na ty prstky dal a voknem ji na stůl postavil...* Porovnejme předcházející výpověď se zápisem F. Bartoše: *Zahubenče, to jest nekřtěné dítě zahubené a někde pochované... Dostanou-li zbůjníci z takového nekřtěňátka prsty a svítí si jimi, jsou neviditelní.*[15]

Poznámky:

1 F. BARTOŠ, *Moravský lid.* Telč 1892, 175.

2 Č. ZÍBRT, *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku.* Praha 1894. Nově vyd. J. Pargač. Praha 1995.

3 O kouzelnických knihách v národopisné literatuře srov. M. PULEC, *Severočeský Faust.* Ústí nad Labem 1988, 48 an.

4 V. FROLEC, *Krevní knihy jako pramen etnografického studia.* Sborník prací filosofické fakulty brněnské univerzity C 27, 1980, 315–325. Dále např. J. VAŘEKA–L. PETRÁŇOVÁ–A. PLESSINGEROVÁ, *Mobiliář vesnického domu v Čechách od konce středověku do počátků národního obrození.* Český lid 75, 1988, 202–211.

5 F. OBERPFALCER, *Vyznání na mučidlech.* Testy ze starých knih černých, jinak smolných. Praha 1937, 31–33.

6 Podrobná bibliografie vydaných smolných knih a literatury k tématu srov. J. FRANCEK–T. ŠIMEK, *Hrdelní soudnictví v českých zemích.* SOA Zámrsk – HK Pardubice 1995, zde zvl. oddíl Čarodějnictví na s. 138–139. V excerpovaném vzorku jsou zahrnuty výslechové protokoly z knih Tábora, Rokycan, Rakovníka, Loun, Náchoda, Mladé Boleslavi, Nymburka, Dobrušky, Solnice, Chlumce nad Cidlinou, Pardubic, Kutné Hory.

7 Srov. R. CAVENDISH, *Dějiny magie.* Praha 1994. Dále J. WOLF a kol., *Člověk ve světě magie.* Praha 1992.

8 O satanismu a rudé magii J. Wolf a kol., c. d.

9 Srov. Z. BŘEČKA, *Magie sexu a krve.* Příspěvek ke studiu erotické magie. In: J. WOLF a kol., c. d. 37–44.

10 I. NĚMEC, *Česká slova někdejší magické terminologie.* Listy filologické 1980, 31–39.

11 Č. ZÍBRT, c. d. 103–109.

12 O bylinách v lidovém léčitelství viz F. ČIŽMÁŘ, *Lidové lékařství v Československu I.* Brno 1946.

13 V excerpovaném materiálu jsou uváděny následující užívané magické předměty (seřazeno abecedně s uvedením čísla a písmene, jež korespondují s tříděním praktik podle objektů, uvedeným výše v textu příspěvku):
bič 2a, Boží umučení (krucifix) 3bc, divizna 2, dřevo šibenice 1e, hlava hadí 1c, hlava štíra 2c, hlína ze hřbitova 3a, hlína z rozcestí od božích muk 3a, hlína ze stání v maštali 3ab, hnůj z cizího dvora 3ac, hostie (Tělo boží) 3bc, hrnec nový 1d 4a, hřebík ze šibenice 3c, hřebík z podkovy 3a, chléb s kořením (kopytníkem a vraticí) 1ch 4b, chlupy psí 1d 2a, jablko pod paží 2a 2c, kafr 1d, kep vlastní 2a, klekátko chrámové 3a, koláčky svěcené o Velikonocích 1e, konec býkový (ocas? pyj?) 4c, kopyto chcíplého koně 3a, koření, kost lidská 1d, kost lidská z kostnice 3a, kost z oběšence 1e, kost hovada chcíplého 3a, kost psa chcíplého 2a, kost s chlebem 1i, košile dívčí potřísněná menstruační krví 2a 3b, košile oběšencova 3a, koště 4a, krev menstruační 1abc, lebka koňská 3, lebka lidská 1ab, lebka psí 1d 2a, lebka vlčí (chřtán) 4d, louh z ovesné slámy a popela z pašijového týdne 4d, lůno z oběšence (varlata) 1a 3a, lžíce 2a, maso lidské 1c, mozek kočky 1cd, mravenci 1e, muškátový oříšek 2a, mužíček (mandragora) 2c, nádoba použitá 2b, nášlapky koní z maštale 3ab, nehty 2a, nit z kostelní přikrývky 3c, oděv 1a, odvar 1a 3a, ornátu útržek 1b,

4b, 3a, palec pravé nohy 2bf, pazdeří 1, pivo 1cd 2ac, placenta rodičky 1a 3c, podešve obnošených bot 1b 2b, podkova 3a, pohlaví oběšence 3a, pohlaví psa 2a, provaz ze šibenice 3c, prsty nebožtíka 1h, prsty z pravé nohy oběšence 3a, prst (v. též hlína) z podlahy světničního úhlu 1ab, prst z hrobu 4d, prst z pod hlavy zakopaného psa 1d, rousy z koňských noh 3abc, ruka oběšence 3a, ručka nenarozeného dítěte 1k, rtuť 1cd, řemení z ohlávek 3ac, řezanka ze žlabu 3a, srdce psa 2a, střemcha 4, stůl (naškrabaný prášek) 2b, sůl 1d, sůl svěcená 3bc, svíčka 1k 3c, šat 1a, topinka 4ab, třepení z chrámových ubrusů 3c, tříska z biče 2c, tříska z Božích muk 1e 2b 3b, tříska ze žebříku k mučení 3c, třísky křížem řezané 4a, třísky tři z klekátka 3a, vejce slepičí 2f, vejce oběšence (varlata) 1e, věchty slámy 3ab, voda z omytých koček 3a, voda z omytých koní 3ab, voda ze tří studnic 3a, voda svěcená 4bcd, vosk parunkový (sbíraný při květu lip) 3c, vlasy cizí 2abf, vlasy mrtvých dětí 1a, vlasy vlastní 2a, vlaštovčí hnízdo 2abd, vlaštovčí mláďata pečená s peřím 2a, vlažidlo na potírání chleba při pečení 3c, zrcadlo nové 2a, zuby oběšence 3a, žíně koňské 3ab, žvanec z koňské huby 3a.

14 Údaj podle F. S. KRAUSS, *Sitte und Brauch der Südslawen,* Wien 1885, 681, cituje Z. Břečka, c. d., s. 40, zde další příklady lidové erotické magie.

15 Srov. též význam slova *nakukat* v citované studii I. Němce, s. 37.

16 F. BARTOŠ, *Moravský lid.* Telč 1892, 324.

The Evidence of Practicing the Folk Magic in the so-called Pitchy Books

Abstract

The study is based on the material provided by the records of interrogation of the so-called pitchy books going back to the 16th and 17th centuries. They contain the testimonies given by the persons on the instruments of torture according to the right of torture. The crime of the magic can be found here as an accompanying phenomenon of other capital crimes, such as robberies, murders, incendiarism, sacrilege and others. According to the acquired data the magic practices were mainly oriented against the people, horses and the cattle. The evidence also concerns a specific cluster of the folk erotic magic, i. e. the magic of the sex and blood. In the excerpted pattern there is no evidence of the red magic, i. e. satanism. The comparison of the magic practices mentioned in the ethnographical field research a quarter of a millenium later manifests the great inertia and the strength of oral tradition. From the basic principles of the folk magic only the generally applied principle of the opposite effect was partly forgotten.

Dokumente der Volksmagie-Praktiken in den Pechbüchern

Zusammenfassung

Der Beitrag kommt aus Quellenunterlagen heraus, die den Verhörprotokollen in den sog. Pechbüchern aus dem 16. und 17. Jahrhundert zu entnehmen sind. Sie enthalten Aussagen der in Form peinlichen Rechtes gefolterten Personen. Die Magie kommt hier zum Vorschein als Begleiterscheinung anderer schwerer Verbrechen, wie Räuberei, Mord, Brandstiftung, Kirchenraub u.a. Nach gewonnenen Angaben richteten sich die magischen Praktiken vor allem gegen Menschen, weiter gegen Pferde und Rinder. Eine besondere Gruppe bilden Beispiele der erotischen Magie, der sog. Sex und Blut-Magie. In dem erforschten Muster traten keine Beweise für die rote Magie, d.h. Satanismus, aus. Beim Vergleichen der magischen Handlungen und Gegenstände des analysierten Musters mit den Praktiken und Gegenständen aus der Zeit um ein Viertel Jahrtausend später, wie sie die ethnographische Forschung beschrieb, sehen wir eine ziemlich große Beharrlichkeit und Kraft der mündlichen Überlieferungstradition. Von den Hauptprinzipien der Volksmagie wurde nur der einst allgemein benutzter Prinzip der umgekehrten Wirkung zum Teil vergessen.

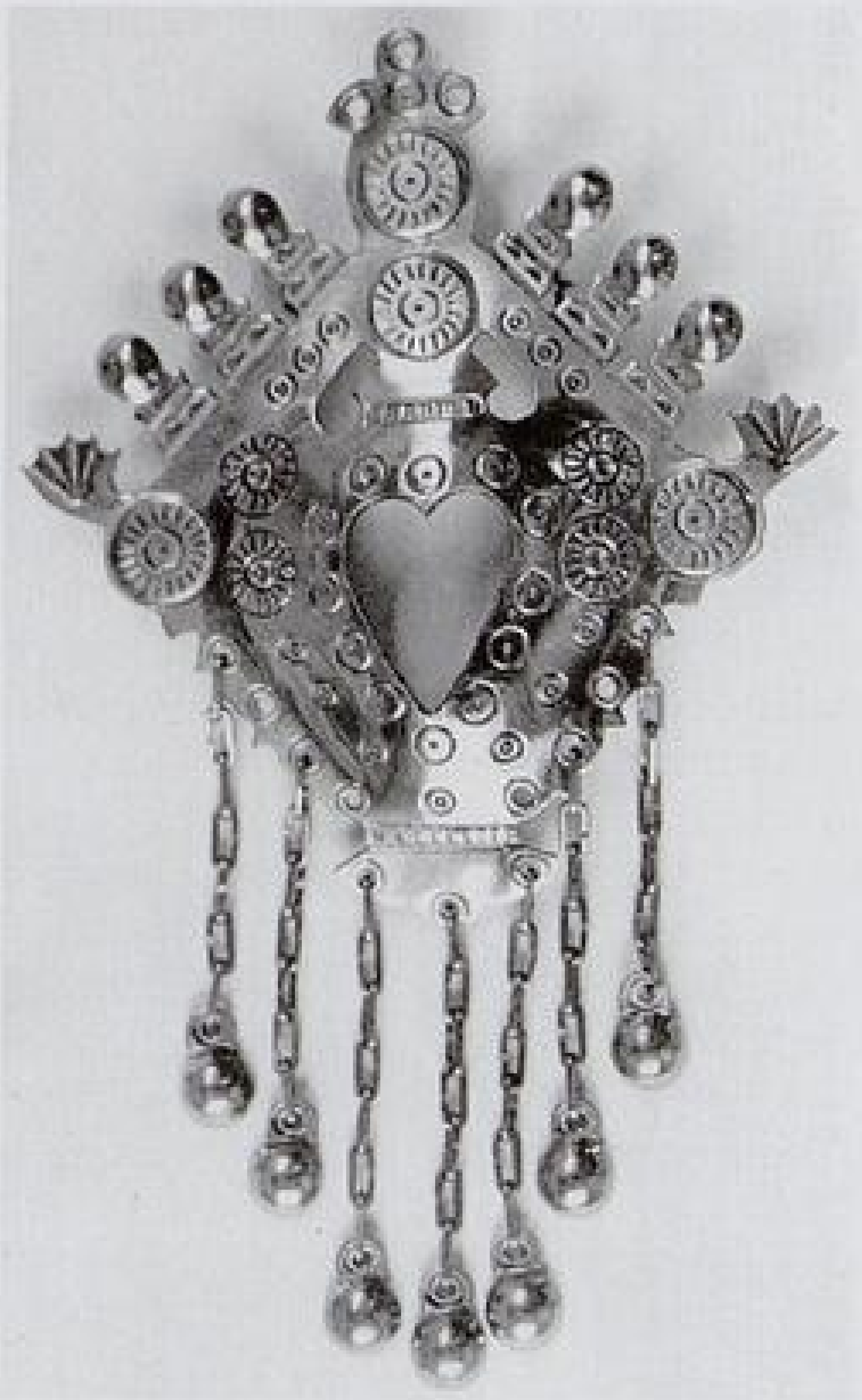
ČARODEJNÍCTVO PRED KRAJSKÝM SÚDOM V LEVOČI V PRVEJ POLOVICI 20. STOROČIA

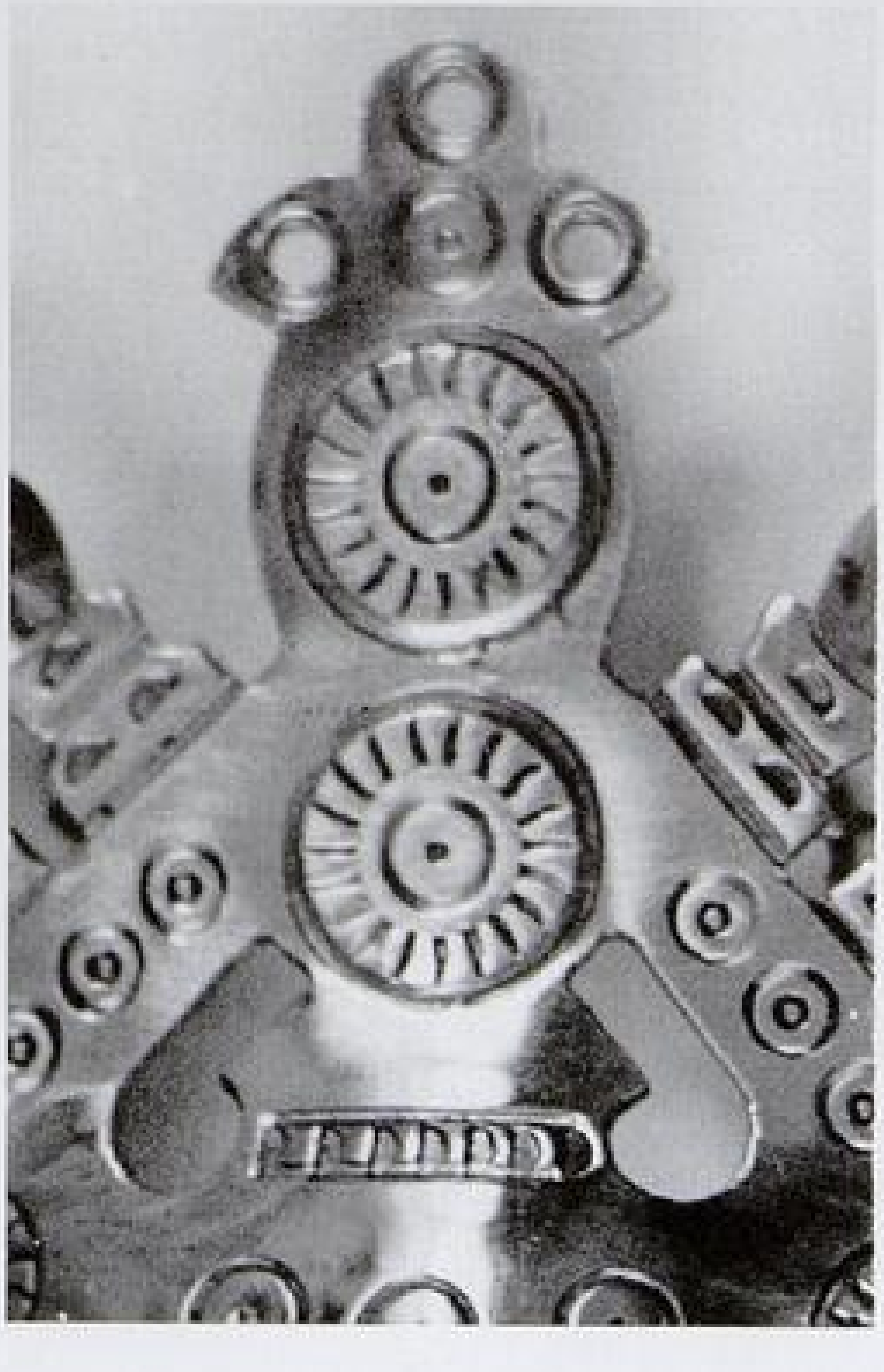
JÁN OLEJNÍK, Nový Smokovec–Vysoké Tatry

Určitá časť našich občanov verí ešte aj v súčasnosti v existenciu nadprirodzených bytostí, ktoré vraj riadia osud človeka, proti ktorým je človek bezmocný a je potrebné sa im podriadiť. Veria v magické praktiky a ich účinnosť, veria v účinnosť magických prostriedkov, v čarodejníctvo, veštby, v povery a pod. V určitej miere bolo toto možno aplikovať na oblasť Vysokých Tatier ešte donedávna. Divokosť prírody, neprístupné štíty, hrebene, doliny a prírodné živly ničiace úrodu vzbudzovali v ľuďoch žijúcich pod Vysokými Tatrami strach a hrôzu. Nie div, že naši slovanskí predkovia sa Tatier báli, vyhýbali sa im, pretože verili, že sú sídlom dobrých a zlých božstiev a len v ich bezprostrednej blízkosti obetovali im príslušné obete.[1]

Mnohí ľudia sa snažili nielen v minulosti ale aj v nedávnej prítomnosti využiť strach a bezmocnosť svojich spoluobčanov vo svoj prospech. Príčiny, ktoré ľudí viedli k tomu, že sa poddávali bezmocnosti a strachu a tých, ktorí to vedeli zneužiť, boli v samotnom charaktere spoločenskohospodárskeho zriadenia. V časoch neúrody, vojen, povstaní, hlado-

Na košiari J. Vidu pod Kýčerou v Lendaku. Miesto „strunga", kde doja ovce, bolo náleziskom „porobísk", aby ovce stratili mlieko. Foto B. Mrhová, 1960.





Obr. 2. Spinka z mosadzného plechu s apotropajmi (slnko a nebeská sústava) s krížikom bola znakom baču, ktorý sa vyznal v mágii. Foto B. Mrhová, 1960.

Obr. 3. Detail spinky. Foto B. Mrhová, 1960.

morov a dyzentérií to bol Boh, ktorý takto trestal. Preto sa mnohí ľudia ešte mocnejšie primkli k magickým praktikám a veštbám, vyhľadávali takzvaných múdrych ľudí, prorokov, veštcov, bačov, strigy, strigôňov. Bezmocnosť a zúfalstvo proti pohromám paralyzovali v ľuďoch zdravý zmysel, zoslabili hlas rozumu a úsudku a upevnili v ňom vieru v moc predsudkov. Často zasiahla cirkevná inkvizícia. Roku 1717 upálili v Odoríne (teraz okres Spišská Nová Ves) Máriu Gburkovu zo Závadky obvinenú zo strigônstva. Roku 1748 zasiahla inkvizícia proti Walderovi, Urbanovi a Kleinovi zo Spišskej Teplice (teraz okres Poprad). V Spišskej Belej upálili *bosorku* Splenderovou (teraz okres Kežmarok). Dňa 31. decembra 1819 rozkázal okresný slúžny v Spišskej Sobote doviesť násilne čeľaď a pastierov (bačov) v zime do kostola, lebo od nich pochádzajú zbojstvá, pretože vraj títo ľudia nie sú poučení o Bohu a jeho príkazoch.[2]

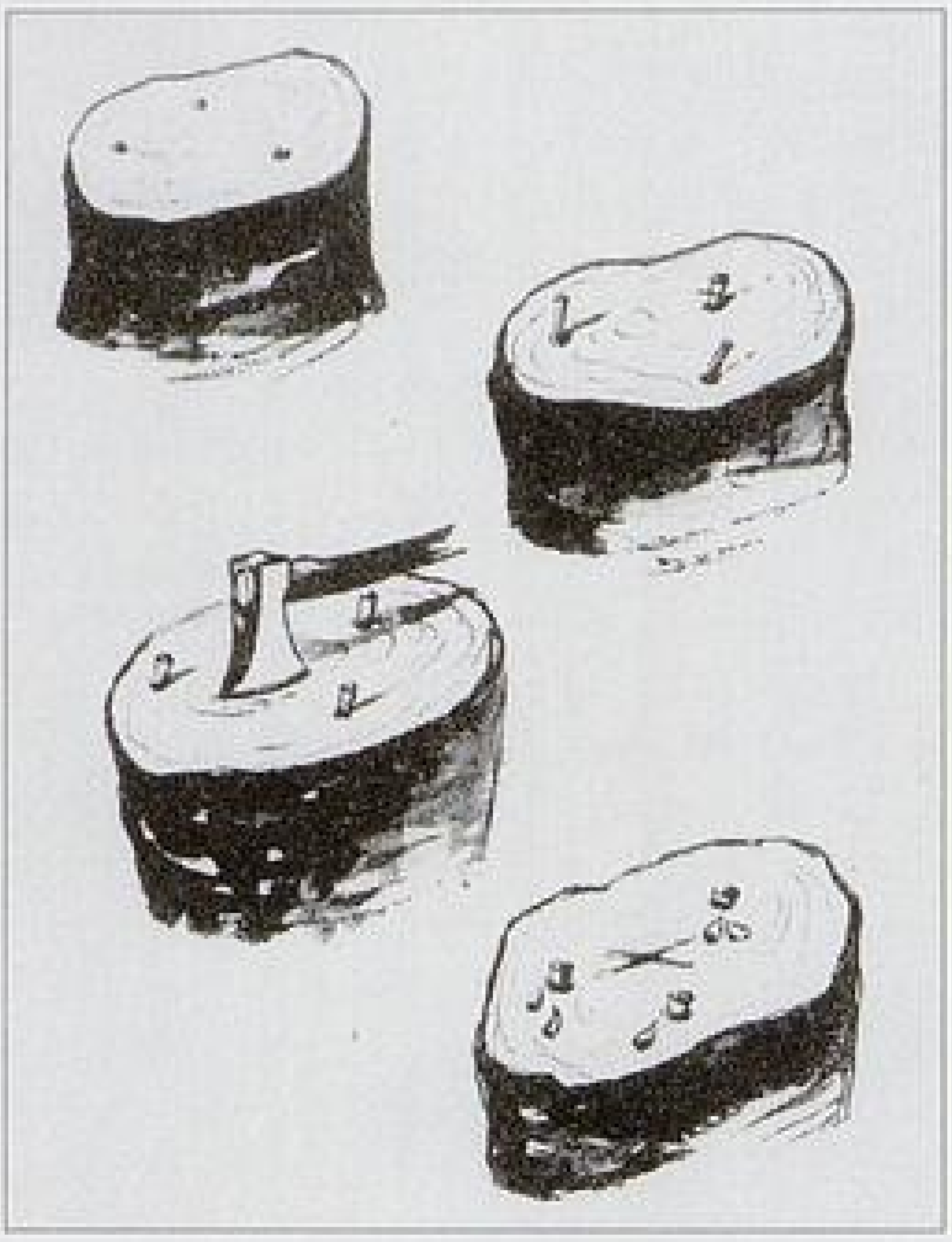
Roku 1926 Krajský súd v Levoči vydal zatykač na A. Konieczneho z Gorajovic nar. 25. 2. 1897 v Poľsku, povolaním obuvníka, známeho ako *zázračného lekára a proroka.* Bol udaný četníctvom, že v druhej polovici marca 1926 vylákal od V. Škovirovej 500 Kč – za *odrobenie* ťažkej nemoci. Odrobenie nepomohlo. Roku 1938 bolo na Krajskom súde v Levoči pojednávanie proti Marči Mirgovej-Bazalonskej (nar. 9. 10. 1881). Navštevovala poverčivé ženy a ponúkala, že im čarovaním opatrí peniaze, uzdraví chorých členov rodiny, dobytok, priláka a odpudí muža, milenca a pod. V máji roku 1936 čarovala Márii Krausovej v Spišskej Belej, aby jej brat žijúci v Amerike, posielal doláre. Keďže čarovala na cintoríne vylákala od *obete* štyridsať sviečok, aby mala čím svietiť na cestu a na mieste. Potom prišla s tým, že je duch *Šándor* oznámil, že brat v Amerike má už doláre pripravené na odoslanie. Zato vylákala od svojej obete zlatý snubný prsteň a vysokú sumu peňazí. Takto podviedla M. Regecovou zariekavaním a *odrabjaním* chorej kravy, W. Gildenia rod. Szutor zariekavala jej chorú ruku počas podkurovania. Takto podviedla aj vdovu A. Neupaverovou zo Spišskej Belej, keď jej pomáhala zbaviť sa konkubína B., *porabjaním*. Počas úkonu sa duchovne *skontaktovala* s duchom *Šándorom*, ktorý jej poradil zázračný prášok. Zato vylákala od svojej klientky: bravčové karée, údenú slaninu, bryndzu, vajcia, sliepky, bielu múku, soľ, šrot, úžitkový textil, odevné súčiastky a pod., v cene cca 990,50 Kč. Roku 1938 bolo pojednávanie proti cigánke Anne Dunkovej rod. Mižikár (22. mája 1885 v Litmanovej), bytom vo Veľkom Lipníku. *Porabjala a odrabjala* na vzdialenosť z Veľkého Lipníka do USA, začo od svojich obetí vylákala dovedna 2 500 Kč. Súdny spis čísl. 359 Hp (1939) 115., pojednáva o cigánke Márii Beharovej-Gabčuli po manželovi prezývanej *Phukli*. Menovaná čarovala, vykladala z karát, hovorila minulosť, predpovedala budúcnosť z ruky. Kataríne Šáršanovej zo Spišskej Novej Vsi sa vyhrážala začiatkom roka 1939, že ak jej nedá peniaze, že jej tak porobí, že ochorie a za živa ešte budú s nej opadávať chrobáky a kusy mäsa naviac. Menovaná bola známa tým, že pôsobila uhrančivými očami.[3]

Azda najvarovnejší, odstrašujúci prípad sa stal v rokoch 1938–1942 v Mengušovciach (okr. Poprad). Do rodiny Zuzany Gajdošovej, rodenej Nieckerle, dochádzala sporadicky Zuzana Kokyová, rodená Čonková v Štrbe 9. IX. 1873, okr. Liptovský Hrádok. Nasľubovala Gajovej, že porobí tej osobe, ktorá jej roku 1938 ukradla zo sýpky päť kruhov domáceho plátna po 12 m v jednom kuse. Porobí vraj tak, že po vrátení ukradnutého plátna sa suseda s ňou už nebude hádať, i kravy že budú dobre dojiť a manžel bude mať šťastie na jarmokoch pri kúpe dobytka. Nasľubovala ešte aj iné výhody. Zuzana Kokyová navštevovala aj Máriu Šalingou čís. domu 55. Nasľubovala jej že počaruje manželovi, aby nechodil za druhými ženami, že sa jej vráti zpäť. Od svojich klientiek vylákala odevné súčiastky, úžitkový textil, potraviny, kuchynský riad a príbory. Od Márie Šalingovej v cene 475 Kč. Od Zuzany Gájovej za 14 486 Kč.[4] Kokyová podviedla i Zuzanu Gregušovu zo Štrby čís. domu 101 tak, že jej nasľubovala, že jej pričaruje zpäť neverného manžela. Zato vylákala od nej veľké množstvo odevu. Keď menovaná zistila, že bola podvedená, dňa 17. augusta 1942 sa hodila pod vlak. Zahynula. Kokyová všetok, podvodom získaný odevný inventár, úžitkový textil, potraviny a kuchynsky riad popredala, ale aj sama s príbuzenstvom strovila. Záujemcov na kúpu našla v Mengusovciach, Lučivnej, Batizovciach a Gerlachove. Na svoju obhajobu udala, že pre svoj pokročilý vek bola nútená takto podvádzať nemajúc ani tú najnutnejšiu stravu, o peniazoch ani nehovoriac. Necítila sa byť vôbec vinnou, že našla poverčivé ženy, gazdiné. Týmto spôsobom sa chcela uživiť samá a nebyť spolubývajúcim cigánom na obtiaž. Potvrdila to aj námietkami v spise, adresovanom Krajskému súdu v Levoči 5. júna 1943.[5]

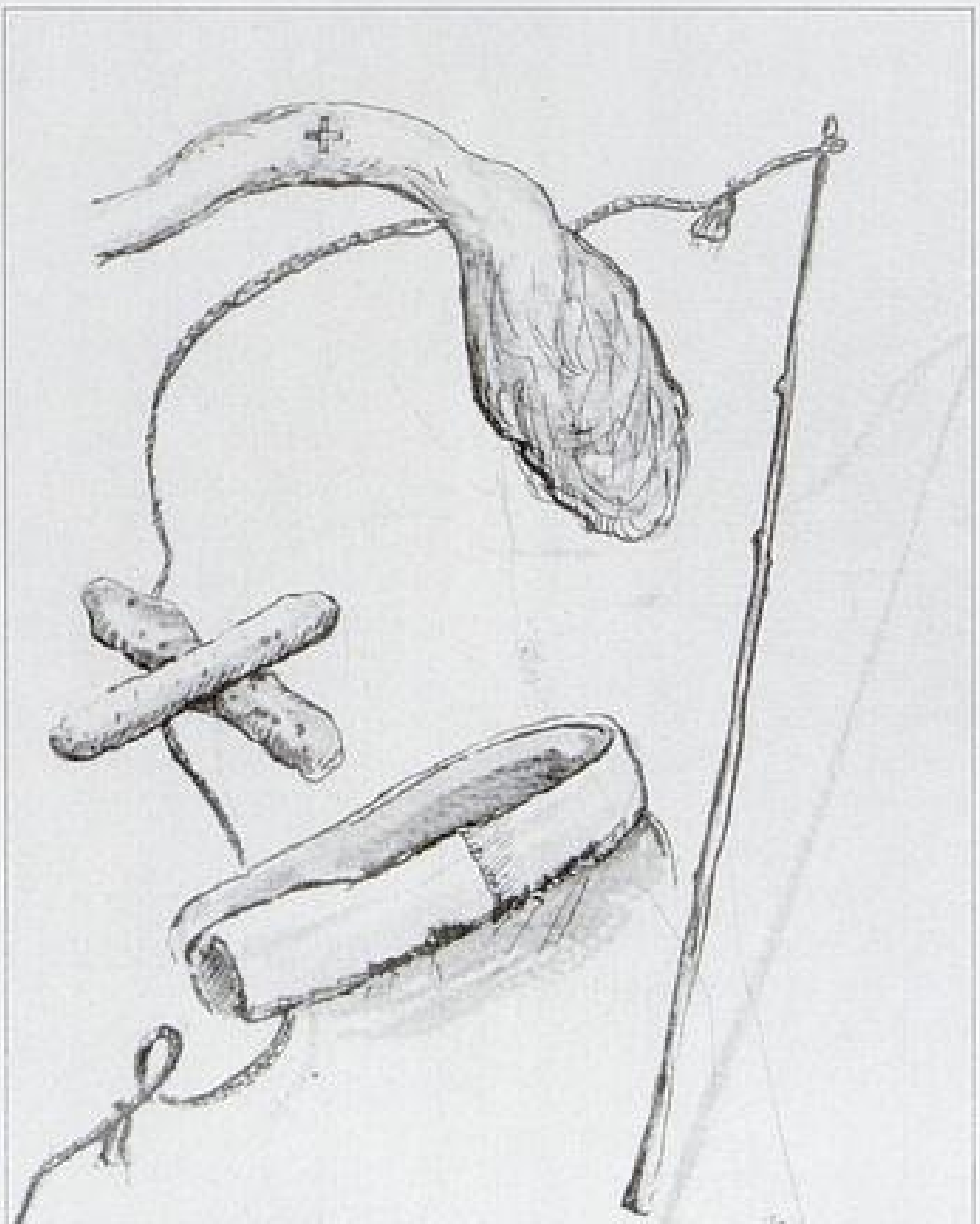
Z hľadiska hodnoty národopisného materiálu (jeho zberu v teréne) jeho správnom s účelnom uplatňovaní v múzeách, využívaní vo výstavnej, depozitnej a publikačnej činnosti je pozoruhodný súpis trojrozmerného materiálu, stravy a pod., ktoré také a im podobné čarodejnice – porabjačky od svojich obetí vylákali.

Také a im podobné súdne spory boli na programe pojednávaní Krajského súdu v Levoči pravidelne. A obyčajne to boli ženy – cigánky, ako napríklad roku 1943 Gizela Lévay, prezývaná *Věrka* (nar. 1. 2. 1903). Pochádzala od Rožňavy, pracovala s mužom v tehelni vo Švedlári. Tá dokonca *porabjala* tak, že bola v kontakte s istou ženou, ktorá mala *štyri oči*. Táto je prezrádzala, kto komu porobil. Tiež našla si klientelu podvádzajúc v širokom okolí.[6]

I dnešní Rómovia, bývajúci v obciach a mestách pod Vysokými Tatrami (na Spiši a Liptove) patria prednostne medzi tých, ktorí veria v povery, magické úkony a veštby. Pracujú v podnikoch cestovného ruchu, na stavbách, cestných komunikáciách, doma i v zahraničí (v Čechách, na Morave, Rakúsku, Nemecku a pod.). Bývajú v objektoch často technicky



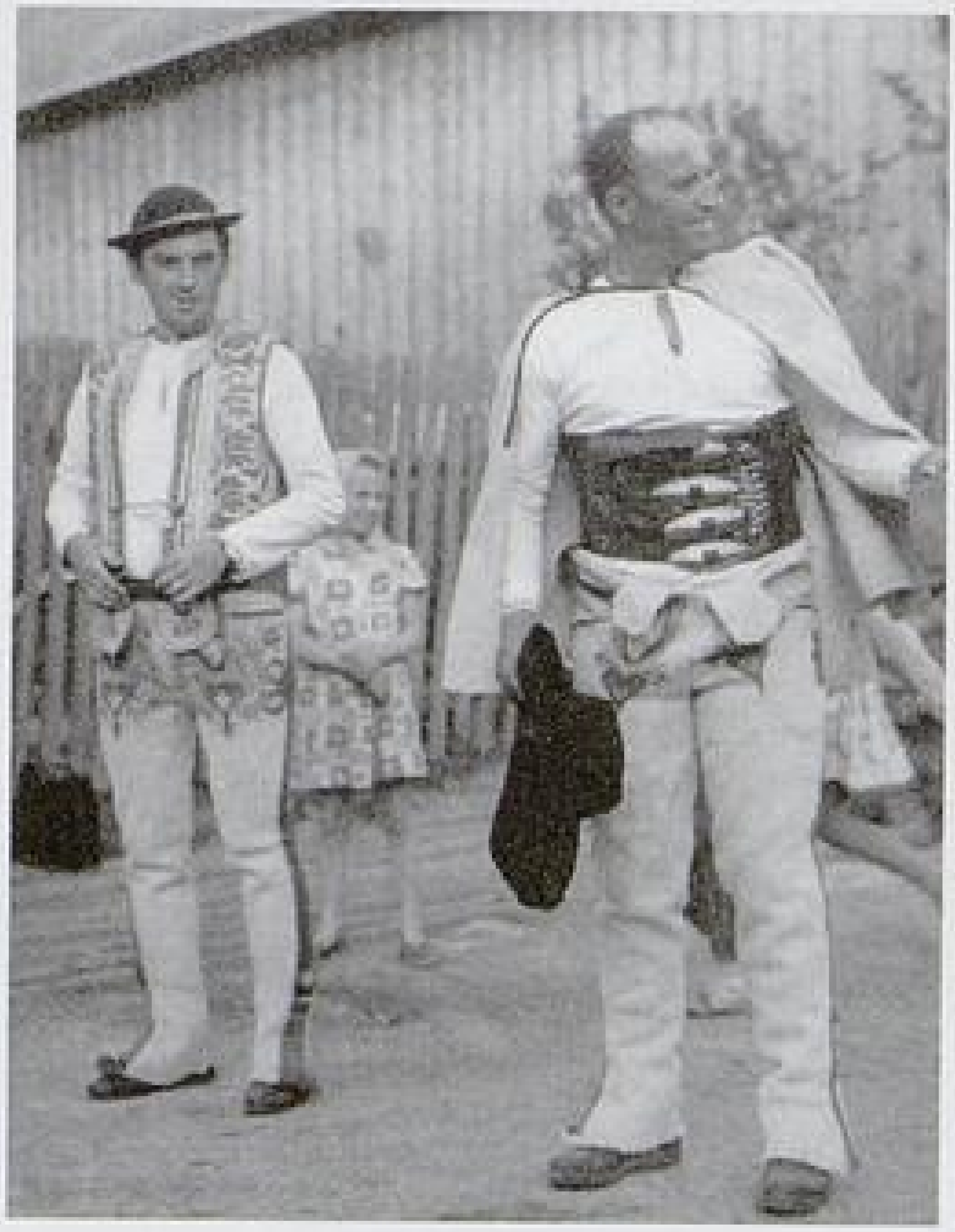
Obr. 4. Schéma „odrabjania" od zlého do kláta. Získané od Štefana Kovalčíka Krempaského zo Slovenskej Vsi roku 1959. Kresba J. Olejník. Foto B. Mrhová.

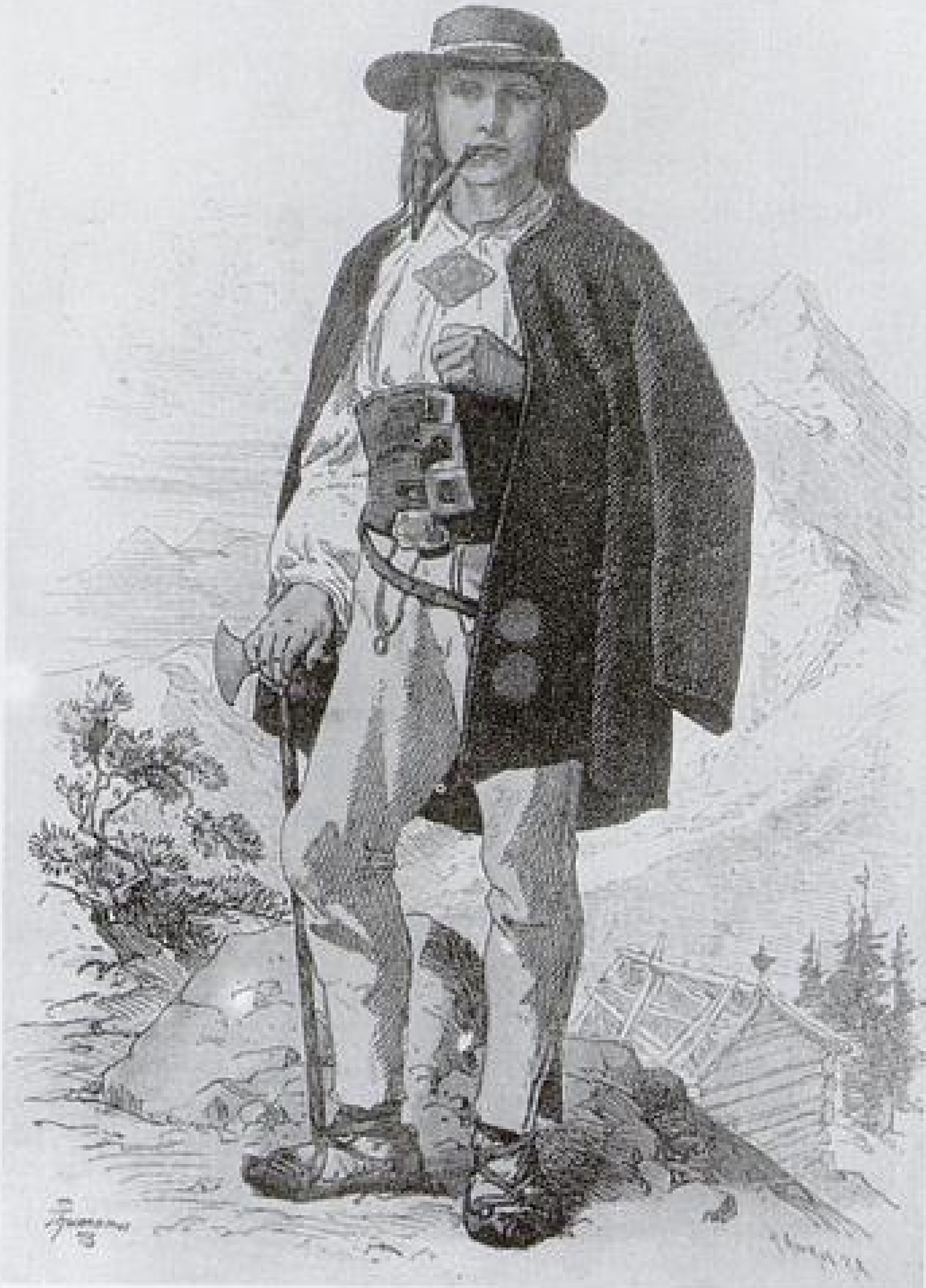


Obr. 5. Atribúty, s ktorými sa „porabjalo": 1. Bič a v ňom sadlo z hada. 2. Kravský chvost označený symbolom kríža. 3. Bryndza zložená do symbolu kríža. 4. Pás súkenných nohavíc (chološní) do ktorého sa vkladalo „porobisko". Kresba J. Olejník. Foto B. Mrhová, 1960.

Obr. 6. Thumann P.: Tatranský goral so spinkou na hrudi. Kolor. lit. z roku 1875. Foto B. Mrhová, 1960.

Obr. 7. Posledný v hierarchii tatranských mágov, Ján Sobol Gálik z Lendaku. Foto B. Mrhová 1985.





lepšie vybavených, ako ich bieli spoluobčania (gadžovia), obliekajú sa podľa najnovších módnych trendov, nešetria na stravu. Ale mnohí z nich sa oddávajú magickým praktikám.[7]

Stalo sa v dedine R., že tamojší Rómovia doniesli do rímskokatolíckeho kostola sviečky, ako dar. Keď kostolník chcel sviečky vložiť do svietnikov cítil v dlani ostré pichnutie na niekoľkých miestach. Zistil, že sviečky sú priečne poprepichované špendlíkmi. Keď miestny duchovný vec vyšetroval, priznali sa miestni Rómovia, že sviečky mali byť na oltári zažaté za istého človeka. Koľko bolo špendlíkov zapichnutých vo sviečkach, toľko ráz mal Pán Boh menovaného *skarac* (potrestať). I v súdnom procese proti Márii Gburokovej zo Závadky, obvinenej zo strigônstva je tak, že v čase keď prechádzala obcou Odorín, rozpŕchlo sa stádo dobytka. Svedkovia, ktorých vypočúvali svedčili proti nej, že nabádala istého Jána Poljaka, aby ukradol z kostola kamžu a štyri sviečky. Menovaný to dňa 6. júla aj previedol. Obžalovanú odsúdili na smrť upálením na prvej roli pod Mariánskou horou v Levoči.[8]

Tieto udalosti v súvislosti s mágiou a praktikami dokladajú nepriaznivé politické a hospodárske pomery, v ktorých ľud žil. Z druhej strany sú dokladom bohatstva duchovnej a hmotnej kultúry autochtónnych Slovákov, prisťahovaných etnických Rusínov, Nemcov a Rómov. Na magické praktiky pôsobili vplyvy z okrajových oblastí Poľska, z východu zo Šariša, z juhu z Gemera a zo západu z Liptova a Oravy.[9]

Poznámky:

1 VENCKO, J.: *Dejiny Štiavnického opátstva na Spiši.* Ružomberok, LEV, 1927, s. 281.
2 Tamtiež, str. 114.
3 *Krajský súd v Levoči.* Spis čís. 328/Tk 1926 – 265. Spis čís. 358/Hp 1938 – 3. Spis čís. 386/Hp 1938 – 106. Spis čís. 359/Hp 1939 – 115.
4 *Žandárska stanica Svit.* Čís. jedn. 2038/42.

Taktiež asi v mesiaci septembri a októbri 1940, dochádzala nepravidelne cig. Kokyová k Márie Šalingovej rod. Šaling v Mengušovciach čd. 55, s. o. Spiš. Sobota v úmyslu aby ju podviedla so sľubom, že počaruje jej manželovi, aby nechodil za druhými ženami, nej sa zpäť vrátil a viac netúžil po druhých ženách.

Pri týchto nepravidelných dochádzkach cig. Kokyová, ako odmenu za čarovanie od Šalingovej vylákala šatstvo v cene 475 Ks.

Kokyová od Gajovej vylákala tieto veci:

2 nové sukne kartúnové, farby bielej a belasými kvietkami v cene po á 150 Ks, t. j.	300 Ks
2 sukne kartúnové, bielej farby s tlačenými červenými ružičkami v cene á 150 Ks, t. j.	300 Ks
1 zánovnú sukňu kartúnovú, bielej farby s belasofialožltými kvietkami v cene	100 Ks
1 sukňu zánovnú kartúnovú, bielej farby s červenými kvietkami v cene	100 Ks
1 sukňu zánovnú kartúnovú, bielej farby v cene	100 Ks
1 sukňu kartúnovú, bielej farby s červenými hráškami v cene	100 Ks
2 sukne z továr. plátna–modrá tlač, obnosená, zdobené, jedna bielymi kockami, druhá bielymi hráškami v cene á 60 Ks	120 Ks
4 sukne úplne nové bavlnené na belaso farbené, rôznymi kvietkami bielej farby zdobené v cene á 150 Ks, t. j.	600 Ks
3 sukne úplne nové z domáceho plátna na belaso zafarbené v cene po 150 Ks, t. j.	450 Ks
1 zásteru novú – kartúnovú bielej farby s belasočervenými kvietkami zdobená v cene	130 Ks
1 zásteru novú – kartúnovú červenej farby s bielymi kvietkami zdobenú v cene	100 Ks
1 zásteru novú – kartúnovú, bielej farby, červenými jabĺčkami zdobenú v cene	80 Ks
1 zásteru novú – kartúnovú, bielej farby, červenými jabĺčkami zdobenú v cene	80 Ks
1 zásteru novú – kartúnovú, bielej farby s hnedými drobnými kvietkami zdobenú v cene	60 Ks
1 zásteru novú – kartúnovú, bielej farby, hnedými jabĺčkami zdobenú v cene	85 Ks
1 zásteru novú – bavlnenú, na belaso zafarbenú v cene	50 Ks
1 zásteru staršiu z domáceho plátna, belasej farby v cene	25 Ks
1 zásteru hodne upotrebovanú z domáceho plátna, belasej farby v cene	10 Ks

1 zásteru novú – kartúnovú, čiernej farby, ružovými ružičkami zdobenú v cene	80 Ks
1 zásteru novú – kartúnovú, čiernej farby, veľkými červenými šípovými ružičkami zdobenú v cene	80 Ks
3 lajblíky súkenné, čiernej farby, domácim plátnom podšívané v cene po 160 Ks, t. j.	480 Ks
1 lajblík barchetový, čiernej farby, červenobielozelenými kv. zdobený v cene	150 Ks
1 lajblík súkenný, zelenej farby – obnosený, zapínajúci na háčiky v cene	130 Ks
1 lajblík súkenný obnosený, svetlobelasej farby v cene	130 Ks
1 lajblík z domáceho plátna, bielej farby, votkávane červené čierne tkaniva, zvaný „Trilichový“ v cene	150 Ks
1 ženský kabátik súkenný, čier. far. podšív. biel. dom. platnom v cene	160 Ks
úhrn znášky	**4 150 Ks**

2 šatky bavlnené, bielej farby v cene á 35 Ks, t. j.	70 Ks
1 šatku grádlovú, bielej farby v cene	20 Ks
1 šatku šifónovú, bielej farby, okrajom zdobená ružovými hráškami v cene	25 Ks
2 šatky látkové nové, bielej farby, bielymi hodvábnymi páskami zdobené v cene po 75 Ks, t. j.	150 Ks
1 šatku látkovú, bielej farby s 2 cm širokým belasím hodvábnym páskom okolo okraju v cene	70 Ks
1 šatku látkovú novú, bielej farby, okolo okraju zdobenú 2 1/2 cm širokým páskom hodváb., z oboch strán orámovaný 1 cm širokými páskami belasej farby v cene	75 Ks
1 šatku novú–kartúnovú, bielej farby, červenými hráškami zdobenú v cene	30 Ks
1 šatku novú–kartúnovú, bielej farby, belasými kvietkami zdobenú v cene	30 Ks
1 šatku štofovú, čiernej farby so strapcami v cene	80 Ks
1 šatku látkovú, čiernej farby, červenobelasími kvietkami zdobenú v cene	80 Ks
1 šatku novú–kartúnovú, čiernej farby, ružovými kvietkami zdobenú v cene	30 Ks
2 šatky bavlnené, belasej farby, používateľná na oväzovanie hrdla v cene po 15 Ks, t. j.	30 Ks
3 zastieradlá na postele z domáceho plátna, čipkami zdobené, pozostávajúce jednotlive zo 60 m plátna v cene po 210 Ks, t. j.	630 Ks
1 zastieradlo na posteľ–bavlnené, čipkami zdobené zo 6 m bavlneného plátna v cene	210 Ks
1 zastieradlo na posteľ, bavlnené čipkami zdobené zo 3 m bavlneného plátna v cene	130 Ks
4 prostieradlá do postele z domáceho plátna – upotrebené v cene po 70 Ks, t. j.	280 Ks
2 prostieradlá z domáceho plátna bavlneného v cene po 90 Ks	180 Ks
1 strožliak do postele z domáceho plátna v cene	130 Ks
4 kusy domáceho plátna v celkovej miere 15 m v cene po 35 Ks, t. j.	525 Ks
1 garnitúru povlakov na periny, to 2 podhlavníky a 1 perina z plátna–belasá tlač, bielymi štvorčekmi a rámečkami zdobené v cene	350 Ks
11/2 kotúče domáceho plátna (kotúč má 12 m), t. j. 18 m á 35 Ks	550 Ks
1 garnitúru povlakov na periny, to 2 podhlavníky a 1 perina z domáceho plátna, belaso farbené, bielymi kvietkami zdobené v cene	350 Ks
1 garnitúru povl. na periny, to 2 podhlav. a 1 perina z domác. plátna, belasej farby s malými kockami a kvietkami zdobené v cene	350 Ks
1 garnitúru povlakov na periny, zvaný „Trilich“, to 3 podhlav. a 1 perinu z bavlnenej látky v cene	400 Ks
1 garnitúru povlakov na periny, to „Trilich“ starší upotrebený v cene	250 Ks
1 garnitúru povlakov na periny, zvanú „Cigánčinu“, to 2 podhlav. a 1 perinu, belasej farby vrch, zdobené bielymi kockami a spodok podšívaný bielym domác. plátnom v cene	400 Ks
1 garnitúru povlak. na periny „Cigánčinu“ z dom. plátna, to 2 podhlavníky a 1 perinu, belasými kockami zdobené v cene	400 Ks
1 garnitúru povlakov na periny „Cigánčinu“ z belasej bavlny látky, to dva podhlav. a 1 perinu, čiernymi kockami zdob. v cene	400 Ks
8 kusov košieľ ženských z domáceho plátna – obnosených v cene po 50 Ks, t. j.	400 Ks
6 kusov košieľ nových mužských z domáceho plátna v cene po 80 Ks, t. j.	480 Ks
3 kusy nových spodkov (gate) mužských z domáceho plátna v cene po 50 Ks, t. j.	150 Ks
10 kusov vriec nových z domáceho plátna v cene po 50 Ks, t. j.	500 Ks
2 obrusi na stôl nové z domáceho plátna v cene po 100 Ks	200 Ks
1 obrus na stôl – nový z bavlnenej látky v cene	200 Ks

1 plachtička z domác. plátna, čiastoč. upotrebovaná v cene	60 Ks
1 sovok angínový na detskú perinku v cene	150 Ks
3 podhlavníky, sovky z angínu, naplnené perím vo váhe po 2 a 1/2 kg perím v cene po 460 Ks	1.380 Ks
2 ručníky nové z domáceho plátna v cene po 30 Ks, t. j.	60 Ks
15 kg múky žitnej a jačmennej v cene á 1 kg 4.80 Ks, t. j.	72 Ks
2 polovičky husi v cene po 50 Ks, t. j.	100 Ks
2 slaniny stiahnuté z husí, nasolené a vyúdené v cene po 40 Ks, t. j.	80 Ks
5 kg domácej – údenej slaniny v cene á 28 Ks, t. j.	140 Ks
2 kg sedliackeho masla v cene á 26 Ks, t. j.	52 Ks
3 hrnce plechové emajlované, čiastočne upotrebené, to veľkosti 1 lit., 1 a 1/2 lit. a 2 lit., dovedna v cene	20 Ks
1 konvičku belaso emajlovanú, veľkosti 2 lit. v cene	5 Ks
6 hrnčekov kávových – hlinených v cene po 3.50 Ks, t. j.	21 Ks
4 lyžičky veľké v cene á 1 Ks, t. j.	4 Ks
3 kuchynské nože v cene dovedna	10 Ks
4 vidličky v cene á 1.50 Ks, t. j.	6 Ks
4 taniere hlinené v cene dovedna	16 Ks
Úhrnná cena vylákaných vecí od Gajovej činí	**14.486 Ks**

Od Márie Šalingovej vylákala tieto veci:

1 sukňu kartúnovú – zánovnú, bielej farby s belasými kvietkami zdobená v cene	100 Ks
1 prostieradlo do postele z domáceho plátna v cene	80 Ks
1 zásteru bielej farby s rôznymi veľkými kvetmi, rôznej farby v cene	75 Ks
1 zásteru – listerovú – hodvábnu, bledočervenej farby v cene	80 Ks
1 zásteru hodvábnu, belasej farby v cene	70 Ks
1 šatku „Šafolku“ so strapcami, červenej farby v cene	70 Ks
Úhrnná cena vylákaných vecí od Šalingovej činí	**745 Ks**
Celková cena vylákaných vecí v oboch prípadoch podvodu činí	**14.961 Ks**

II.

Dňa 19. augusta tunajšia žand. stanicu vyrozumela žand. stanica Štrba, pripisom správy o zatknutí čís. zat. 3/42 zo dňa 18. augusta 1942 o zatknutej a dodanej do väzby okres. súdu v Lipt. Hrádku, cig. Zuzany Kokyovej rod. Čonka z Lučivnej, s. o. Spiš. Sobota pre spáchanie podvodu na Zuzane Gregušovej zo Štrby čd. 101, s. o. Lipt. Hrádok, od ktorej vylákala väčšie množstvo šatstva pod zámienkou, že jej pričaruje manžela.

*

5 Zuzana Čonková, rod. Kokyová, Lučivná čís. jedn. TK III.263/43.

čís. jednací TK III. 263/43.

Slávny Krajský súd v Levoči od. III.

Dole podpísaná dávam na vaše oznámení zo dne 5. jun. 1943 tieto námietky,

Že Zuzana Gájová ma na čarovaní sama priviedla a to tím že mě požádala aby som jej počarovala na susedu se kterou se nemohla snést a nic pred ni nemohla nechat tvrdila že jí všechno krade, ale nežádala mě by sem jí počarovala na krávy.

Její věci které ona žáda som jej neukradla ale ona mě je sama dala já sama v jej kasti nebola, ale ona mě to sama nosila až do stodoly a když som bola u ní a nekoho viděla na dvore ani mě nepustila ale čekala až tam nikdo nebude a pak mě v pustila von a ve skutečnosti mě nikdy telo věcí nedala a ty věci které udáva také né a ku ní som jinak nešla jedině v tedy když pro mě odkázala.

Prosím slávny súd aby mě byl přidělen zástupce pan Dr. Hric.

S pozdravom Na stráž
Zuzana Čonková
rod Kokyová
Lučivná

(Doslovný prepis z originálu).

*

6 *Krajský súd v Levoči.* Spis čís. 363/Hp./1943/1–151.

7 Prípad, ktorý zapísal autor príspevku v Novej Lesnej (okr. Poprad) roku 1995.

V jeseni roku 1995 pozval ma priateľ, lekár vracajúci sa z Popradu, aby som cestoval jeho osobným autom do Nového Smokovca. Cestou sa mal zastaviť v Novej Lesnej u pacientky. Pozvanie som prijal s tým, že počas vizity u nemocnej ostanem v aute a dočkám... Medzitým prišla mladá žena (Rómka) a srdečne ma pozývala do domu (veľkej vily), že ma pozná, vie kto som, že ma sleduje aj v televízii a pod.

Bol som prekvapený interiérom prepychovo vybaveného trojposchodového domu, samotnou halou s krbom, veľkou obrazovkou, stolom – súpravou „slovenského nábytku" a stravou na stole. Pred obrazovkou sedela staršia žena (asi 75 ročná) a tupo sledovala vysielanie, Sky–News... Domáca pani ponúkala obložené chlebíčky, koňaky, kávu a pod. Neprijal som však, pokým stará pani si neprisadla. Nepreriekla však ani slova... Už cestou do obce ma upozornil priateľ, že menovanú lieči už dlhší čas, ale bezvýsledne. Najnovšie jej pripravil návštevu na Vyšných Hágoch, tamojšom sanatóriu, kde by ju hospitalizovali a pokúšali sa o indikáciu laserom.

„Čo je Vám pani?"... Pýtal som sa dôverčivo starej panej. Pozrela na mňa a hovorí: „Ta či ja znám?... Ta už dlho som taká, nijaká... Ľem jak pridze ku polnoci ta me nuci še obľekac tak jak do koscela. Berem i pacerky a čistú šnoptihľu (vreckovku) a staňem sebe do dzveroch na cestu... a čakám. „A koho čakáte?"... Pýtám sa už smelšie ďalej. „Ta či ja znám, keho"... Hovorí ustarostene pani Č. „Ta stojím na prahu dzveroch a stojím i stojím a kukám dookola."

Pani ja čoraz smutnejšia a nechce sa jej veľmi odpovedať na moje otázky... „Pani sluhajce. Ta či sce vy nenašli tu pod prahom dakedy klbko vlasoch a v klubku poštichané gombošky (špendlíky)?..." V tom, ako by do starej panej udrel Perún, vzoprela sa na stoličke, ožila a hovorí: „Ta jak vy znace, ta našla..." Pani a vy sebe myšlice že máce porobeno?"... Pokračujem vo výklade ďalej... „Ta jak oni znajú, ta sú tu perši a ten pán doktor už jak dluho tú hodzi a nezná co mi je"... Ta co to oni za doktor, ket po peršíraz mi natrafili na moju chorobu... „Pani ožila a na moje otázky, kto jej „porobil", koľko má deti a pod., odpovedala, že dcéru a syna. Oženil sa proti matkinej vôli. Nevestu nemá ráda, ani nevesta ju ako svokru atď...

Keď sme sa lúčili stará pani Č., bola celkom iná, ako pri príchode. Bol som rád, že som jej „spomohol". Lenže asi po polroku navrhol mi priateľ: „Jano, nechcel by si panej Č. odrobiť"... Uvažoval som... Technicky, by to problém nebol, keďže takto postihnutých, psychicky zaťažených ľudí som počas výskumu v teréne stretol dosť. Ale spoločensky?... O tom radšej mlčím.

*

8 Criminalis Procesum Mariae Gburka Anno 1717 die 17 Juli notus. I. Oddelenie M. V. Štátny archív v Levoči, ser. 776.

9 Dokladový trojrozmerný materiál k tejto téme je uložený v depozite Múzea Tatranského národného parku v Tatranskej Lomnici. Je výsledkom dlhodobého výskumu na tému *Spôsob života a kultúra lesných robotníkov v oblasti Tatranského národného parku* (Spiš, Liptov, Orava) v rokoch 1958–1984. Záverečná správa obhájená roku 1984 pred Vedeckou radou na Vysokej škole lesníckej a drevárskej vo Zvolene obsahuje 1462 strán a 1419 ks príloh (fotodokumentácia, kresby). Samotná dielčia výskumná úloha na tému *Vedenie, predstavy, povery, liečenie* obsahuje 116 strán a 165 ks príloh.

Výsledky výskumu boli opublikované zborníkovou a časopiseckou formou: *Príspevok k poverčivosti ľudu v oblasti Vysokých Tatier.* Nové obzory 5. Košice, Východoslov. vydavateľstvo 1964, s. 215–227. *Pastierska mágia v oblasti Vysokých Tatier.* Nové obzory 7. Východoslov. vydavateľstvo 1965, s. 366–402. *Liečivosť a magická moc niektorých krov a stromov v oblasti Vysokých Tatier.* Zborník prác o Tatranskom národnom parku 9. Martin, Osveta 1966, s. 193–210. *Volksglaube, volkstümliche Sitten und Gebräuche im Gebiet oder Hohen Tatra.* Ethnographica et Folkloristica Carpathica. Tom. 2. s. 113–133; *Kossuth Lájos Tudomanyegyetem,* Debrecén, Hungária 1981. *Had v poverách a liečení ľudu pod Vysokými Tatrami.* Zborník prác o Tatranskom národnom parku 14. Martin, Osveta 1971, s. 349–372. *Magické byliny v oblasti Vysokých Tatier.* Zborník Spiš 3–4, Košice, Východoslov. vydavateľstvo 1973, s. 85–94. *Príspevok k poverčivosti ľudu v oblasti Vysokých Tatier.* Zborník prác o Tatranskom národnom parku 18. Martin, Osveta 1976, s. 215–232. *Obrzędy magiczne, przesądy i pojęcia związane z domem na terenie,* Orawy, Spizsa, Liptowa i Zemplína. Materiały Muzeum Budownictwa ludowego v Sanoku, 27, 1981, s. 65–72. Poľsko.

Ľudové liečenie v oblasti Vysokých Tatier (racionálne a iracionálne). Balneologický spravodaj 1981, Bratislava, Alfa 1982, s. 42–62. *Przesądy, wyobrażenia i czynośći magiczne mieszkańćów Wysokich Tatr związane z budowa i domstwem.* Ethnographia Polska, 26, 1982, zoš. 1, s. 197–220. Poľsko. *Ethnomedizin und Ethnobotanik im Gebiet der Hohen Tatra* (Slowakei). Volkskunst. Zeitschrift für volkstümliches Sachkultur. München. 13, 1990, n° 2. s. 18–22. Deutschland.

Ľud pod Tatrami. Monografie. Martin, Osveta 1978, 229 str., obr. 64. *Ľud pod Tatrami.* Monografia, Martin, Osveta 1994, 237 str., obr. čb. 110, 48 fareb., druhé vydanie. Príspevky na tému mágia a praktiky boli publikované časopiseckou formou. Ich prehľad sa nachádza: *Bibliografia slovenskej etnografie a folkloristiky EÚ SAV,* Bratislava do roku 1990. Od roku 1990 do roku 1996 sa nachádza na EÚ v rukopise. *Personálna bibliografia Ján Olejník,* Okresná knižnica v Poprade 1986, s. 48. I. časť. *Osobná bibliografia Ján Olejník,* Okresná knižnica Poprad 1991, s. 48, II. časť. *Eine slowakische bibliographie. Ján Olejník,* Mannus. Deutsche Zeitschrift für Forgeschichte und Früh, 1988, Band 54, Heftl. s. 60–64. *Deutschland. Encyklopedia Tatrzańska.* Zofia i Witold Paryscy. Warszawa 1878, s. 348.

Na tému mágia a praktiky boli spracované námety a scenáre k dokumentárnym filmom (30 min.), ktoré boli nakrútené a premietnuté v STV Košice roku 1995 pod názvom *Pri Zlatej studni* (spolu päť filmov). Pripravuje sa film zameraný špeciálne len na pastiersku mágiu ako sa nachádza v súčasnosti.

The Witchcraft Before the Regional Court in Levoča in the first Half of the 20th century

Abstract

A certain part of our citizens still – even nowadays – believes in the existence of supernatural beings who are said to control man's fate; the man is helpless and has to conform to them. The causes which led the man to such a conviction consisted in the character of social-economic order. At the time of wars, famine, dysentery and poor crop people strongly followed supestitions, magic ideas and acts and those "wise" members of the village community or a wider region who knew how to help against the forces of evil or to harm – using sorcery – "to order".

The evidence of how deep the roots of the magic reach the primeval religion also in the area of the High Tatras (Horný Liptov, Spiš and Orava under Roháče Mountain Range) are the attempts and artifacts used in magic formulas even nowadays. The evidence of the survival of the magic during the centuries may be represented by trials of the long past which did not cease even in this period of technological development and which sporadically appear even nowadays. During the period of the field research concerning the magic in the High Tatras the research recorded 54 "magi" dealing with black and white magic including amorous. After 1989 in the process of liberalization of political, social and cultural life under the label "market economy" the magi with their practices got a wider domain being supported by mass media. They brought their places of work from excentrically situated chalets, settlements and villages to cities, industrial centres in modern housing estates, often also to official institutions. The trials with "magi", if their victims confess, will also continue in the future.

Zauberei vor dem Kreisgericht in Levoča in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Zusammenfassung

Ein gewisser Teil unserer Bürger glaubt heute noch an übernatürliche Kräfte, die das Menschenschicksal bestimmen sollten, gegenüber denen man machtlos sei und denen man sich unterwerfen müßte. Die Ursachen einer solchen Erscheinung sind im Charakter der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Ordnung verankert. In der Zeit häufiger Kriege, Hungersnöten, Dysentherien und Mißernten schmiegten sich die Menschen noch enger dem Aberglauben, den magischen Vorstellungen, Handlungen und jenen „weisen" Auserwählten im Rahmen einer Gemeinde oder einer breiteren Region an, die wußten, vom Bösen abzuhelfen und durch Hexerei „auf Bestellung" zu schaden.

Der Beweis dafür, wie tief in die ursprüngliche Religion die Wurzeln der Magie auch im Gebiet der Hohen Tatra (Regionen Horní Liptov, Spiš, podroháčská Orava) reichen, werden die Attribute

und Artefakte, auch noch gegenwärtig in der Magie der Beschwörungsformel verwendet. Daß die Magie jahrhundertelang überlebte, wird in den längst verganganen Gerichtsprozessen belegt, die nicht einmal in der Zeit der technischen Entwicklung aufhörten und die ab und zu auch heutzutage stattfinden. Bei den Nachforschungen im Gebiet Hohe Tatra wurden vierundfünfzig „Magier" registriert, die sich sowohl mit der weißen, als auch der schwarzen Magie befassten, inclusive der Liebesmagie. Nach 1989, in der Atmosphäre der fortschreitenden Liberalisierung im politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Leben unter „der Marktwirtschafts" Ägide wurde „den Magiern" ein Wirkungsfeld für ihre Tätigkeit gewährt, was mit Medienmitteln heftig unterstützt wurde. Ihre Wirkungsstätten wurden von den exzentrisch herausragenden Almhütten, Ortschaften und Gemeinden in die Städte, Industriezentren, Siedlungen, sogar oft auch in Institutionen verlegt. Die Gerichtsprozesse mit „Magiern" werden auch in Zukunft stattfinden, wenn die Opfer geständig aussagen würden.

VEJCE JAKO RITUÁLNÍ PŘEDMĚT

EVA VEČERKOVÁ, Etnografický ústav Moravského zemského muzea, Brno

K základním z fenomenů přírody, které lidé přenesli do svého duchovního světa a do svých rituálů, patří vejce. Zdrojem rozmanitých představ a s nimi spjatých obřadů je zárodek života skrytý v jeho tvrdém obalu. Vznik živého z neživého učinilo vejce symbolem zrození světa a bohů (vejce světa), vzkříšení (velikonoční vejce), pohřebním milodarem (v kultu zemřelých), předmětem obdařeným zvláštní mocí, široce využívaným v magii. Věkovitost těchto představ a obřadů dovoluje řadit vejce k archetypům v obřadní kultuře.

K nejzajímavějších z kosmogonických představ jsou mýty o stvoření světa z vejce, rozšířené u mnoha starých i soudobých národů – u Egypťanů, Řeků, v Číně a v Indii, u Indiánů Peru, v Polynésii aj. F. Lukas (1894) v nich shledal tři základní myšlenky, které se v jednotlivých mytologiích nezřídka prolínají. Tak v některých kosmogoniích starých Indů, Féničanů i řeckých orfiků měl vesmír původně podobu vejce, z jehož částí vznikly jednotlivé díly světa: z horní poloviny skořápky nebeská klenba, ze spodní Země, spočívající pod nebem na moři. Vejce světa je tu myšleno v morfologickém smyslu, jako formovaná pralátka, z níž vznikl svět. Lidská představivost dala základ druhé skupině kosmogonií: sluneční kotouč, který se denně vynořuje na vzdáleném horizontu z moře, se podobá obrovskému vejci. Slunce v podobě vejce bylo původně skryto v moři a teprve poté, co božstva vyzvedla vejce z moře, opustilo svůj vejcový obal. V kosmogonii Egypťanů bylo prvním aktem tvoření velké vejce, které se z rukou božstev nekonečného času Heh a Hehet vynořilo z pramoře; z vejce vznikl bůh světla a slunce Ra, bezprostřední příčina života v rozmezí pozemského světa (vejce světla). Ve třetím okruhu představ je základní myšlenka, že svět vzniká podobně jako život v organické přírodě – ze zárodku, vejce nebo pupenu. Vejce je přitom jen embryonálním stavem, z něhož se rodí sám tvůrce světa. V indické kosmogonii bylo embryo, které se vynořilo z pramoře, uzavřeno ve zlatém vejci; zrodil se z něho Prajapati, který pak pouhým slovem vytvořil nebe a Zemi a vzduch mezi nimi. Podle jiné z kosmogonií orfiků byl nejstarším principem Chronos, který vytvořil stříbrné vejce; z něho vzešel oboupohlavní Prótogonos obsahující zárodky bohů. Pro orfiky byla vejce v souvislosti s jejich učením o převtělování duší do zvířat zakázaným jídlem. Představy o vejci světa se uchovaly v mýtech o stvoření u Baltů a Ugrofinů. U Slovanů se vejce v kosmogonických mýtech vyskytuje ojediněle; ve Slovinsku je známa báje o tom, že z vejce, které snesl boží kohout, vyplynulo sedm velkých řek, aby zúrodnily dosud pustou zemi. Je považována za antické dědictví, předlohou může být jedna z orfických verzí (Váňa,1990, 56).

Rituální dávání vejce do hrobu představuje tradici neobyčejně silnou a rozšířenou v různých oblastech světa, ve starověkých kulturách, u národů časného evropského středověku, v Asii, u Maorů na Novém Zélandě (Lasch, 1906, 101). O antických dokladech pojednal M. Nilsson (1911); vedle nálezů slepičích a pštrosích vajec, napodobenin z keramiky a kamene (šlo jen o trvanlivější náhražky vajec?), jsou vejce vyobrazena na kamenných reliéfech, hrobních malbách, keramických nádobách – obětních džbánech-lekythách ve výjevech, vztahujících se k zesnulým, k záhrobnímu životu, k pohřební hostině. Vejce mělo význam hrobního milodaru, jako životní síla sloužící zemřelému v záhrobní existenci (nejen v symbolickém smyslu, ale i jako potrava) a usmiřující oběť, aby se nevracel mezi živé. Obyčej, i u nás velmi rozšířený a doložený ve slovanských hrobech, trval na Moravě až do 11. stol. (Eisner, 1966, 449). Keramickým vejcím s chrastítkem nalézaným ve velkomoravských hrobech, je připisován magický význam (snad k odhánění démonů?). Ve starověkém kultu zemřelých se vejce uplatňovalo také při vzpomínkových hostinách za mrtvé, u Římanů při hostině devátého dne po pohřbu, ukončující období smutku *(cena novemdialis)*. „Hrobové vejce" přejalo jako součást pohřebního obřadu a jarních zádušních slavností východní křesťanství. Při nich byla na hřbitov přinášena červená vejce, rozbíjela se a zahrabávala na hrobech, koulelo se s nimi po rovech, podělovali se jimi žebráci – jak o tradici hostin na hrobech u jižních a východních Slovanů souhrnně pojednal M. Murko; nemají obdobu v západní Evropě, nýbrž vznikly přímo pod vlivem řecko-římského kulturního světa (Murko, 1947, 245). Na Západě, kde se vzpomínková slavnost za zemřelé přenesla na podzim, přežívala vejce v pohřebním zvykosloví jen okrajově.[1]

Starou víru v životní sílu skrytou ve vejci a obřadní význam požívání vajec na jaře křesťanství včlenilo do své symboliky, liturgie a obřadů, když položilo vejce do svátků Velikonoc; ve 12. století bylo zavedeno svěcení vajec *(benedictio ovorum)*. Všeobecně se stalo pro katolíky závazným obřadně pojíst svěcená vejce, a to společně, v kruhu domácích lidí jako první jídlo po příchodu z kostela: symbolizovalo soudržnost rodiny, zabezpečení zdraví, ochranu proti zlým silám, vyvedení na správnou cestu, když člověk zbloudil. *„Hospodář vezme jedno vejce na velkou neděli do kostela, pak doma před obědem rozkrájí je na tolik dílů, kolik je domácích; každý sní část. Když by se stalo a někdo z nich někde bloudil, nechť, si jen vzpomene, s kým to vejce jedl, najde opět pravou cestu"*.[2] Velikonočnímu vejci jako svěcenině, a zvláště vejci snesenému na Zelený čtvrtek, se dostalo v lidové obřadovosti zvláštního významu, byla mu připisována mimořádná síla. V německém prostředí mají tato vejce zvláštní označení *Antlasseier.*[3] Podle lidové víry zůstávalo zelenočtvrteční vejce čerstvé po celý rok, pomáhalo od zimnice, bylo zvykem přetírat si jím ruce a nohy, aby nebolely, obličej, aby na něj žádná vyrážka nepřišla, posilující účinky měla konzumace těchto vajec. Jedla se často se skořápkou, aby tato nebyla znesvěcena. Na Chodsku byla zelenočtvrteční posvěcená vejce určena hospodáři a mužským členům domácnosti. Když se vraceli z kostela, nesla jim hospodyně vejce vstříc, aby je snědli dříve, než vejdou do domu, když se předtím postili; chránila je proti průtrži, zvyšovala jejich tělesnou sílu.[4] V německých krajích západních Čech vybíraly staré ženy *Odlassoja* rukou v šátku, aby se jejich síla neoslabila, do kostela je přinášely červeně zbarvená a na jednom konci otevřená, aby *svěceni přišlo dovnitř.*[5]

Křesťanství adaptovalo starověký význam vejce jako symbolu života ve smyslu podobenství zmrtvýchvstání Ježíše Krista: jako z vejce vychází živé kuře, tak vyšel vzkříšený Kristus z hrobu (Studený, 1992, 323). Barvení velikonočních vajec na červeno znamenalo památku na prolitou krev Ježíše Krista. Křesťanskou symboliku vejce rozvinuli v baroku němečtí kazatelé ve svých spisech – sbírkách kázání, např. Georg Stengel (Ova paschalia, 1635), Andreas Strobl (Ovum paschale novum, 1694–1708), L. Crassius (Rubrum ovum, 1655) aj.; přenesla se i do lidového podání.[6] Velikonoční symboly (Vzkříšený Kristus, Beránek Boží ve vejci, orel s vejcem, tři vejce znázorňující Víru, Naději a Lásku, nad nimiž se vznáší Vzkříšený Kristus) se uplatnily na upomínkových obrázcích 18. a 19. století s veršovanými texty, které se zasílaly k Velikonocům a v měšťanských vrstvách plnily úlohu oblíbeného dárku. Tyto drobné letákové tisky, které známe z německého prostředí (Jungbauer, 1930; Tobler, 1958), se staly zčásti inspirací v kraslicovém zdobení.

V církevně náboženském významu, ve vztahu k Panně Marii a k Ježíši, se vejce uplatňovala v kostelech, zavěšena nad oltářem; příklady z italských kostelů v Sieně, Florencii, Orvietu a z katedrály v Burgosu uvádí R. Wildhaber (1960, 82). Vejce – údajně pštrosí – visí nad Pannou Marií s Ježíškem na klíně na oltářním obrazu Pierra della Franceska v Miláně *(Madona se svatými a Federigem da Montefeltro,* kol. r. 1472); pštrosí vejce bylo ve středověku symbolem zrození z panny. Starověká tradice naplněná křesťanským obsahem zdá se ještě rezonovat v církevním obřadu středověku – pokládat vejce do Božího hrobu. Zavěšování vajec či vaječných skořápek najdeme v lidové tradici u nás i jinde ve střední

Evropě, měla své místo ve chlévě na ochranu dobytka, jako součást stropních závěsů v jizbě (Václavík, 1959, 362) a všeobecně také v holubičce, znázorňující v lidovém výkladu Ducha svatého.

V lidových věrských představách a s nimi spjatých obřadních úkonech se vejce uplatňuje v různých významech – očistném a ochranném, posilujícím i obětním. V lidových výkladech se použití vejce spojuje často s jeho vnějšími vlastnostmi, s představou okrouhlosti, plnosti i bělosti, ale i soudržnosti a celistvosti, které lze podle magických zásad analogicky přenést na jiný objekt; rozvinuly se v řadu variant a mnohdy překryly starší, původnější významy. Vejce bylo v lidovém mínění pokládáno za předmět *„obzvláštní působivosti, jejíž příčina je vykládána velmi rozmanitě a jež skutečně vychází z různých důvodů... takže vejce se stává jakýmsi univerzálním kouzelným prostředkem, jehož rozšíření nabývá v lidových pověrách pak takového rozsahu“* (Stránská, 1931, 37). Onu zvláštní sílu, schopnost vejce působit navenek, ať ve smyslu ochranném nebo posilujícím, v lidové víře zvyšovalo, násobilo barvení na červeno a svěcení.

Představa, že vejce má schopnost převzít škodlivou látku, nemoc z člověka, patří k nejstarším. V tomto významu nalezlo jako *ovo lustratio* široké užití v léčitelských rituálech starověku. Jako příklad bývá uváděna pasáž z Ovidiových básní *De arte amatoria*. Básník radí mládenci, aby pomohl své milé v nemoci: *„Ať, též stařena přijde a posvětí lůžko a místo, v třesavé ruce ať nese vejce a sírový květ“*.[8] Základem léčení bylo koulení vejcem kolem nemocného nebo po jeho těle; vyneslo se pak ven na křižovatku a kdo vejce zdvihl, nebo na ně stoupl, nemoc se přenesla na něho. Později se vynášení lustračních vajec na rozcestí vysvětlovalo jako oběť Hekatě a démonovi, uzavřenému ve vejci, se dávala možnost návratu do sféry mu vlastní. Takto použité vejce ztratilo schopnost dalšího vývoje (Klinger, 1908, 164). Tato představa měla neobyčejně dlouhé trvání, v léčitelských praktikách se udržela do 19. století.[9] Analogie k očistnému rituálu starověku vejcem metodou translace se zachovaly i v našem zvykosloví. Píše o tom A. Hajný z Jíkve u Nymburka v roce 1893 takto: *„Téhož dne vymetá se ze světnice, ze stáje, ze sýpky atd. všechno smetí i pavučiny, čímž se má od hmyzu odpomoci. Při vymetání kulí se stále před sebou vařené vejce. Hmyz lze při této příležitosti do jiného stavení převésti, domete-li se vejce i se smetím k vratům tohoto stavení“*.[10] Podobné zaznamenal J. Hanuš z Bezděkova u Choltic: *„Někde uvaří vejce a vymetou ho všemi seknicemi do cesty; kdo ho zdvihne, k tomu se blechy a jiný hmyz přestěhují“*.[11]

Důležitá úloha byla přikládána vejci při jarní setbě; vejce (nebo skořápky z něho) se přidávalo do semene pšenice, *aby nebyla snětivá, aby byla pěkně žlutá*, červené vejce (často svěcené) se zahrabávalo do rohů pole, *aby mělo žito plné klasy.* Podstatou těchto praktik je ochranná a posilující schopnost vejce, vycházející z představy, že se jeho životní síla může přenést na jiné, že povzbuzuje růst a zdar zasetých plodin. Prostou vnější analogií byl zdůvodňován obyčej zaznamenaný D. Stránskou (1931, 35) na Červenokostelecku – jíst vejce při setí máku a zahrabat skořápky do země, aby narostly velké makovice. Prolínání různých představ je zjevné v používání vajec při prvním vyháněním dobytka nebo prvním výjezdu do pole, v četných variantách známé v středoevropské tradici. Vejce vkládané pod práh spolu s jinými předměty (koště, zámek, řetěz, vidle aj.) bylo součástí systému, chránícího dobytek před působením škodlivých sil. Pokládalo se za dobré znamení, jestliže je dobytek nerozšlapal; v opačném případě by na něj přišly nemoci a jiné pohromy.[12] Ochranné působení vejce se spojuje při jiné příležitosti s představou jednoty a soudržnosti, jež má analogicky působit na stádo. Pasák dostal od hospodyně v první den výhonu dobytka na pastvu uvařené vejce, kterým pak koulel kolem stáda (představa magického kruhu), aby se mu nerozbíhalo po celé léto. Podle jiné varianty házel vejce, jichž bylo stejně jako kusů dobytka, přes zvířata; pak je rozbil o roh krávy a skořápky zahrabal do důlku, aby dobytek zůstal pohromadě.[13] Na Vizovicku se dávala kravařovi na první pastvu vejce; obcházel s nimi kolem dobytka a loupal je, aby se mu zvířata dobře pásla a nerozutekla se.[14] Na luhačovickém Zálesí mělo po obkoulení vejcem stádo držet pohromadě *„jak sa spolem bílek s žltkem drží“* (Václavík, 1959, 67). Obecně bylo zvykem přetírat zvířata vejcem po hřbetě, aby nabyla jeho okrouhlosti a plnosti.

Podobně se různé motivace užití vejce prolínají v narozeninových obyčejích. Vejce se vkládalo dítěti do první koupele, aby *bylo kulaté, hladké, hezké, pro štěstí, aby nezabloudilo* (ohlas velikonočního vejce) atd.; původním byl jistě ochranný smysl užití vejce. Ten je i podstatou obyčeje dávat novorozenci vejce do peřinky, byť už s druhotným výkladem *„aby se z ní brzo vykulilo“*, tedy brzy běhalo.[15] Rozšířeným zvykem bylo přetírat dítěti tváře vejcem, když s ním přišla matka poprvé na návštěvu – někdy i vejcem sneseným od slepic-prvniček, aby *byly kulaté a hladké, aby dítě brzy mluvilo;* podstatou je schopnost vejce povzbuzovat růst.

Ve smyslu oběti, aby byl ochráněn dům od škodlivých sil a usmíření duchové předků, se vkládala vejce – spolu s jinými obětinami – do základů stavby, obyčej tradovaný u nás i v mnoha jiných zemích. Podle některých názorů (Nevall, 1970) mělo vejce (chápané jako živý fenomén) nahradit starší oběti lidské a zvířecí. Obyčej má starobylé kořeny; podle *tosefty* – ústní židovské tradice z 3. stol. po Kr., vkládali Hebrejci vejce nebo jejich skořápky do stěn domu, aby ho ochránili před zlými duchy. Vejce ochraňovalo dům před bleskem, ohněm i jinou pohromou: všeobecně byla rozšířena praktika házet vejce (zelenočtvrteční a svěcené) přes stavení a zakopat je v místě, kam spadlo. Obětní význam je obvykle spojován s prvotinami: tak se dávalo první vejce snesené od mladé slepičky (mladky) žebrákovi. Takové vejce mělo podle staré víry schopnost uhasit požár; v Kutné Hoře se házelo do ohně opatřeno navíc lístkem s krátkou modlitbou, jak uvádí zpráva z r. 1598.[16] O svěceném vejci se to tradovalo ještě na konci 19. stol.[17] Zajímavý obyčej, k němuž nemáme paralely, zaznamenal J. F. Hruška na Chodsku: stonalo-li dítě, měla hospodyně dát – potajmu – dvě vejce na oltář v kostele.[18]

Prolínání magického a obětního významu je obsaženo v obřadu, jenž má četné obdoby v evropské tradici, u nás zaznamenaném v západních Čechách; D. Stránská jej nazvala *chléb setí* (1930, 175). Když se vyjíždělo orat, hospodář pokropil pluh svěcenou vodou a položil pod něj kousek chleba a vejce s přáním, aby byla dobrá úroda. Když pluh přes ně přejel, daroval obojí prvnímu žebrákovi.[19] Na Chodsku patřilo rozbité vejce zemi – zůstalo-li celé – žebrákovi.[20] Vejce položené pod pluh mělo znamenat také celistvost majetku, „die ganze Habe“, který se má sklidit (Stránská, 1931, 36).

V lidové víře působily vaječné skořápky ambivalentně: jako apotropaion ale také jako schránka, v níž mohou přebývat čarodějnice, a využívat ji ke škodlivé magii (což souvisí s osudem lustračních vajec). V evropské tradici má použití vaječných skořápek souvislost s pověstí o podhoděnci.[21] Skořápky neměly být ledabyle pohozeny, ale zakopány pod strom, házeny do ohně. Předpis o tom, že je třeba rozbít vaječnou skořápku, je zaznamenán už u Plinia (Historia naturalis) a v různých pozdějších spisech tradoval dále: *„Jíš-li vejce na měkko, nezapomeň rozmačknouti skořápku, aby ti pomoci jí nikdo nemohl učarovati“*.[22] Představa o nebezpečnosti prázdných skořápek zaznívá ve zvyku zaznamenaném na Sedlčansku. Pasák koulel vařenými vejci okolo stáda, aby se mu nerozbíhalo, *„skořápky uschoval pod kámen, aby jich nikdo nenašel. To aby prý nikdo dobytku neučaroval“*.[23] Skořápky z posvěcených vajec se zahrabávaly pod práh chléva, pod hraniční kámen, pod ovocné stromy, do zelné přísady zavěšovaly ve stáji i ve stodole atd. s cílem dobré úrody, ochrany domu, hranice, dobytka; používaly se také v léčebné magii.[24] Ochranný význam snad kdysi měly, zavěšeny na jarních obřadních stromcích.

Do dnešní doby se obřadní vejce-kraslice udrželo jako velikonoční obdarování, vyjádření sympatie a lásky. Okruh projevů spojených s darováním a dáváním, v němž se vejce uplatňuje jak v rovině obřadní (milodar – kmotrovský dar – dar z lásky) tak i profánní (daňové vejce, vejce jako prostředek směny) může být předmětem našich úvah na jiném místě.

Na příkladě složitého kulturně historického fenoménu jsme se pokusili v několika krátkých poznámkách nastínit prolínání náboženských představ a magie, tradic různého původu a času, adaptace starých významů, dát k úvahám souvislosti oficiálního pojetí víry a lidového vnímání a obřadního používání věcí.

Poznámky:

1 ECKSTEIN uvádí příklad dávání vejce mrtvému vejce v Beihingenu a zprávu z r. 1567 o pojídání vajec na hřbitově za zdar úrody obilí (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, II. Berlin–Leipzig 1929/30, sl. 615). Na stejném místě, (II., 1930/31, Grabbeigabe sl.1091) uvádí z Württembergu, že se vejce pokládalo do rakve. T. Seweryn se zmiňuje o polském zvyku dávat malovaná vejce na hroby během masopustu a pak jimi podělovat žebráky (Les oeufs de Pâques polonais et hutsules, Schweizerisches archiv für Volkskunde, 53, 1957,173). Velikonoční koulení červených vajec po hřbitovech zachytil z vyprávění pamětníků v Polné a Pelhřimově A. Václavík (1959, 170). Ještě v prvních desetiletích 20. století se na více místech na Slovenska kladla o Velikonocích vejce na hroby, u řeckokatolíků také při vzpomínkových slavnostech za mrtvé. Příklady ze Slovenska z 20. století (vkládání kraslic do hrobu dětem zemřelým ve velikonočním období na východním Slovensku, vajíčka a vody pod rakev (okolí Levice) uvádí A. Pranda (1994, 10).
2 HOVORKA, K., *Velikonoce.* Český lid, 2 (1893) 606; z Litomyšlska.
3 *Vejce prominutí,* z dávného významu Zeleného čtvrtku jako „dne prominutí“ (Antlasstag), když ve středověku byli tento den přijímáni do církve zpět kajícníci a dostávali rozhřešení.
4 *Velikonoce.* Český lid, 2 (1893) 599.
5 BLAU, J., *Huhn und Ei in Sprache, Brauch und Glauben des Volkes im oberen Angelthal (Böhmerwald).* Zeitschrift für österreichische Volkskunde, 8 (1902) 226.
6 Z Podluží: *„Malované vajíčka se dávaly, protože z vajíčka sa lahne malý ptáček a vyobrazuje z mrtvých vstání Ježíše Krista“.* In: Sborník Čechů dolnorakouských (red. J. Karásek). Ve Vídni 1895, s. 226. Na Litomyšlsku se tradovalo, že červená vejce o velikonocích jsou na památku toho, *„že Kristus tak zbičován byl, až celé tělo jeho krví zrudlo“.* Velikonoce. Český lid, 2 (1893), 606.
7 Vzdálenýrri ohlasem snad může být velikonoční lidový obyčej z Hané (Laškova, Náměště): *„Na veliký pátek vodí matky do kostela líbat kříž na zemi ležící, přičemž šikovně podstrčí červené vajíčko pod kříž a podávají je dítěti, říkouce, že mu Pámbíček naložil zlaté vajíčko“.* Velikonoce. Český lid, 2 (1893) 700.
8 NASO, P. O., *Umění milovati.* Praha 1971, s. 69.
9 Na Slovensku tak léčili úlek: potírali nemocného po tváři vejcem, které potom zahodili na křižovatku, aby se nemoc nevrátila. Kdo vejce zdvihl, nemoc přešla na něho (Pranda, 1994, 95). Podobné způsoby léčení pomocí vejce zaznamenal ve svých spisech Gaius Plinius Secundus (23–79 n. l.) *Naturalis historia,* které byly šířeny v období humanismu knihtiskem.
10 *Velikonoce.* Český lid, 2 (1893) 605–606.
11 *Velikonoce.* Český lid, 2 (1893) 325–326.
12 BARTOŠ, F., *Pověry a zvyky lidu moravského při hospodářství.* Český lid,1 (1892) 16.
13 SVOBODA, Ot., *Jaro na Habrsku.* Podoubraví, 1 (1923/24)16.
14 ČIŽMÁŘ, J., *Národopisné a životopisné paměti Vizovic.* Vizovice 1938, s. 66.
15 ČIŽMÁŘ, J., *Lidové léčení v Československu.* Brno 1947, s. 239.
16 HADAČ V., *Pověra o zažehnávání požáru v XVI. století.* Český lid, 20 (1911) 253.
17 CHARVAT, V. J., *Z českého jihu.* V Praze 1898, s.64.
18 HRUŠKA, J. F., *Vejce v podáním chodském.* Český lid, 6 (1897), 133.
19 GROHMANN, J. V., *Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren.* Prag 1864, s. 143.
20 HRUŠKA, J. F., *Vejce v podání chodském.* Český lid, 6 (1897) 133.
21 KULDA, B. M., *Národní pověry a obyčeje v okolí Rožnovském na Moravě.* Časopis Matice moravské, 2 (1870) 129.
22 HOUŠKA, J. V., *Druhá sbírka pověr národních v Čechách.* Časopis Českého museum, 28 (1854) 534.
23 HABART, Č., *Sedlčansko, Sedlecko a Voticko.* Díl II. V Sedlčanech 1928, s.133.

24 *„Nemocný vymočí se do skořápky od vejce a ta se do komína na niti zavěsí; až moč vyschne, zimnice odejde“.* J. V. HOUŠKA: *Pověry národní v Čechách.* Časopis Českého museum, 27 (1853) 477; skořápku bylo pak nutno spálit. Podobná praktika se uplatňovala při léčení žloutenky nebo epilepsie, kterou zaznamenala T. Vansová. Vejce se mělo nad nemocným vyfouknout, nasypat do něho máku a potom na místě zakopat; tak jako mák nikdy nevzejde, tak nemoc na člověka nepřijde (Vajce v podaní slovenského ľudu. Český lid, 6 (1897) 381.

Literatura:

ARNOTT, M.: *Die Ostereier in Griechenland.* Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 53 (1957) 189–194.

Encyklopedie antiky. Praha 1973.

EISNER, J.: *Rukověť slovanské archeologie.* Praha 1966

Handwörterbuch des deutschen Aberlaubens. Band II. Berlin–Leipzig 1929/30.

JOISTEN, Ch.: *Le folklore de l'oeuf en Dauphiné.* Arts et traditions populaires, 9 (1961) 57–61.

JUNGBAUER, G.: *Das kleine Andachtsbild.* Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde, 3 (1930) 1–20.

LASCH, R.: *Einige besondere Arten der Verwendung des Eies im Volksglauben und Volksbrauch.* Globus, 89 (1906) 101–105.

KLINGER, W.: *Jajko w zabobonie ludowym u nas i w starożytności.* Kraków 1908 (Rozprawy Wydzialu filologicznego Akademii Umiejętności w Krakowie, Tom XLV, s. 162–191).

LUKAS, F.: *Das Ei als kosmogonische Vorstellung.* Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 4 (1894) 227–243.

MAREŠOVÁ, K.: *Uherské Hradiště–Sady. Staroslovanské pohřebiště na Horních Kotvicích.* Moravské muzeum, Brno 1983.

MOGK, E.: *Das Ei im Volksbrauch und Volksglauben.* Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 25 (1915) 215–223.

MURKO, M.: *Stolování na hrobech.* (Das Grab als Tisch). In: Rozpravy z oboru slovanského národopisu. Praha 1947, s. 215–328.

NEVALL, V.: *An Egg at Easter.* A Folklore Study. London 1971.

NILSSON, M.: *Das Ei im Totenkult der Alten.* Archiv für Religionswissenschaft, 11 (1908) 530–546.

PRANDA, A.–PRANDOVÁ, E.: Slovenské kraslice. Martin 1994.

Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. IV. Band. Stuttgart 1958.

STRÁNSKÁ, D.: *Lidové obyčeje hospodářské.* Zvyky při setí. Praha 1931.

STUDENÝ, J.: *Křesťanské symboly.* Olomouc 1992.

TOBLER, W.: *Osterschenkbildchen.* Schweizer Volkskunde, 1958/2, 17–22.

VAŘEKA, P.: *Stavební obětiny z české a moravské středověké vesnice v archeologických pramenech.* ČL, 78 (1991) 117–119.

WILDHABER, R.: *Die Eierschalen in europäischen Glauben und Brauch.* Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, 19 (1970) 435-457

WILDHABER, R.: *Zum Symbolgehalt und zur Ikonographie des Eies.* Deutsches Jahrbuch fir Volkskunde, 6 (1960) 77–84.

ZÍBRT, Č.: *Rozpravy doktorské o původu kraslic.* ČL, 27 (1927) 243–246.

The Egg as a Ritual Object

Abstract

In the first of her notes the authoress of the present study deals with the ideas of the creation of the world out of an egg (the so-called world egg, *Weltei*). She reminds of the three dominant ideas which appear in world cosmogonies: parts of an egg gave birth to singular parts of the world – the upper shell gave birth to the vault of heaven, the lower to the Earth. At the beginning of the creation of the earthly world there is a Sun God who arose out of an egg (egg of the light, *Lichtei*); the egg represents an embryonic state which gave birth to the creator of the world himself. In the second note the authoress pays attention to the egg in the cult of the dead (*Totenkult*), especially to the tradition of putting eggs in graves. The egg had the meaning of a grave charitable gift (*Grabebei-*

gabe), it served as a vital force to the dead in the other world (not only in the symbolic meaning, but also as food) conciliating the victim so that he could not return among the living creatures. The custom spread with the Western Slavs and recorded in Slavonic graves continued to live in Moravia up to the 11th century. "The grave egg" was adopted by Eastern Christian Church as part of the burial ceremony and of spring ceremonies for the dead. The tradition of the feasts on graves when red eggs were brought to churchyards, were being broken and buried, rolled on graves, given to the beggars (it was preserved with Southern and Eastern Slavs) have no parallel in Western Europe; they came into existence directly under the impact of the Graeco-Roman cultural world. In the West, where the commemorative ceremony for the dead was brought to autumn, the eggs survived in the burial customs only marginally. The third note of the authoress is devoted to the conception of the egg in Christianity. The Church adapted the old belief in vital forces hidden in the egg as well as the ritual meaning of eating eggs in spring and adopted it in its liturgy and symbolism when it situated the egg in the period of Easter (the introduction of the consecration of eggs in the 12th century, the eggs in the sense of the parable of Jesus Christ's resurrection, painting eggs red as a memory of the blood shed by the Saviour). The extraordinary force was ascribed to the Easter egg as a consecrated matter, especially to the egg laid on Easter Thursday (*Antlaßei*). For the Catholics obligatory was the ritual of common eating of consecrated eggs in the family circle, as the first meal after the return from church: it symbolized the coherence of the family, the protection of health, the protection from evil forces, the finding of the right way in case of going astray. In the fourth note the authoress deals with the use of the egg in magic rituals, especially as protective and stimulating means: when sowing (putting the egg into seed for sowing), when driving the cattle to pastures for the first time (rolling the egg round the herd), at childbirth (putting the egg in the first bath). In folk interpretations the use of the egg was often connected with its outer qualities, with the idea of roundness, fullness, whiteness, but also coherence and entirety which can be - according to the magic principles - analogically transgressed to another object. The author also deals with the use of the eggs as a sacrifice; in this way putting the egg in the foundations of the house, throwing the first-egg into fire for extinguishing are usually interpreted. The permeation of the magic and the sacrificial meaning is represented by the ritual beginning of the ploughing in spring (the egg run over by the plough is given to the beggar). The author analyzes the survival of the ancient use of the egg for healing (*lustratio ovo*) in folk tradition. The starting point was rolling the egg round the ill or on his body; it was then brought out to the crossroads, and the illness passed over to those who lifted the egg or trod on it. The egg shells the authoress devotes her last note to functioned ambiguously in folk belief: as apotropaion or the stimulating means (burying shells under the trees, in the corn), but also as a shell in which witches may dwell and use it for harmful magic. On the example of the ancient cultural and historical phenomenon the authoress in short notes tried to give an outline of the permeation of religious ideas and the magic, the traditions of various origins and times, to show the connection of the official faith, the folk perception and the ritual use of things.

Ei als Ritualgegenstand

Zusammenfassung

In der ersten Bemerkung befasst sich die Autorin mit Vorstellungen über die Weltschöpfung aus Ei (sog. Weltei). Sie erinnert an drei Hauptideen, die in den Weltkosmogonien vorkommen: einzelne Weltteile sind aus Eiteilen entstanden: aus der oberen Schale das Himmelsgewölbe, aus der unteren die Erde; am Anfang der Weltschöpfung steht der Sonnengott, der seinen Ursprung im Ei hat (sog. Lichtei); das Ei ist ein Embryo, aus dem selbst der Weltschöpfer kommt. In der zweiten Bemerkung interessiert sie sich für das Ei im Totenkult, namentlich für die Tradition der Grabbeigabe. Das war zu verstehen als Lebenskraft fürs Leben im Jenseits (nicht nur im symbolischen Sinne, sondern auch als Nahrungsmittel), als versöhnliches Opfer, damit der Tote nicht mehr zu den Lebendigen zurückkehrt. Der Brauch, verbreitet auch bei den Westslawen und bewiesen in den slawischen Gräbern, blieb in Mähren erhalten bis ins 11. Jahrhundert. „Die Grabbeigabe" übernahm die Kirche des östlichen Christentums als einen Teil der Begräbniszeremonie. Direkt unter dem Einfluß der griechisch-röhmischen Kulturwelt entstanden einzigartige Traditionen, welche Westeuropa überhaupt nicht kennt: Festessen auf den Gräbern; dabei wurden rote Eier mitgebracht, zerschlagen, eingegraben, auf den Gräbern gekugelt, den Bettlern geschenkt (wie es besonders bei den Süd- und Ostslawen erhalten ist). Im Westen, wo das Andenken an alle Verstorbenen an die Herbstage ver-

schoben wurde, führten die Eier im Begräbnisbrauchtum nur ein bescheidenes Randdasein. Die Auffassung von Ei im Christentum behandelt die dritte Bemerkung. Die Kirche adaptierte den alten Glauben an die im Ei versteckte Lebenskraft und an die rituale Bedeutung der Eierverspeisung im Frühling und übernahm sie in ihre Lithurgie, indem sie Eier als Symbol mit dem Osterfest verband (Eierweihen im 12. Jahrhundert, Ei im Sinne der Parabel von der Auferstehung Christi, rotgefärbte Eier zum Andenken an vergossenes Blut des Heilands). Den Eiern, die an den Ostertagen geweiht wurden, insbesondere denen, die am grünen Donnerstag gelegt wurden (Entlaßei) wurde eine große Kraft zugeschrieben. Für Katholiker ist es im allgemeinen zu einer Verpflichtung geworden, geweihte Eier als ersten Gang im Familienkreis zu essen, sobald die Familie nach der Messe zusammenkam. Dadurch wurden Gemeinschaftsgeist, Gesundheit, Schutz gegen böse Kräfte, richtiges Zurückfinden im Falle eines Irreweges symbolisiert. In der vierten Bemerkung beschreibt die Autorin die Verwendung der Eier in magischen Ritualen als ein Schutz- und Kräftigungsmittel: anläßlich der Saat (Eier ins Saatkorn eintun), des ersten Viehtreibens auf die Weide (Eier um die Herde kugeln), der Geburt des Kindes (Eier in erstes Bad legen). In der Volksauffassung spielten die Außenmerkmale des Eis eine große Rolle: volle und runde Form, weiße Farbe, Haftigkeit, Gesamtheit, die nach magischen Grundsätzen analogisch an andere Objekte zu übertragen sind. Die Autorin befasst sich auch mit der Verwendung der Eies als Opfer; so werden folgende Handlungen interpretiert: Eintun des Eis in die Hausfundamente, Hineinwerfen des Eis ins Feuer zu Löschzwecken. Das Durchdringen beider Bedeutungen – Magie und Opfer – ist im Ritual des ersten Frühlingsackerns enthalten (das vom Pflug angefahrene Ei wird einem Bettler geschenkt). In der Volkstradition überdauerte noch die altertümliche Verwendung der Eier beim Heilen (lustratio ovo). Mit dem Ei wurde rund um den Kranken oder auf seinem Körper gekugelt; anschließend wurde es auf die Kreuzung gelegt, und wer es nahm oder darauf trat, bekam die Krankheit übertragen. Die letzte Bemerkung handelt über Eierschalen. Die haben im Volksglauben ambivalent gewirkt: als Apotropaion, bzw. Kräftigungsmittel (Vergraben der Eierschalen unter die Bäume, ins Korn), aber auch als eine Hülle, in der Hexen verweilen und durch magische Zauber schaden können. Auf dem Beispiel des altertümlichen kultur-historischen Phänomens versuchte die Autorin in einigen kurzen Bemerkungen das Vermischen von religiösen und magischen Vorstellungen, von Traditionen verschiedener Herkunft und Zeit anzudeuten, und auf Zusammenhänge des offiziellen Glaubens mit der Volksauffassung und dem ritualen Gebrauch von Dingen hinzuweisen.

Lidová víra

SVĚTCI A MAGIE

LUDMILA TARCALOVÁ, Slovácké muzeum, Uherské Hradiště

Světci a svatí sehráli svou úlohu v lidových obřadech až s přijetím křesťanství. Lubor Niederle píše, že *právě s přijetím křesťanství se lid obohatil o další religijní představy a úkony a křesťanští svatí a světice dostali své funkce.* Mnohé lidové obřady jsou úzce spojené s funkcemi některých vzývaných svatých. Nábožensko-magické praktiky v lidových obřadech jsou dány patronátem svatých nebo postavením světic a světců v liturgickém kalendáři v průběhu roku. Pro vysvětlení vztahu světců a magie je možné za výchozí bod brát a) *patronaci* (patroni zdraví, lásky, patroni nad živly, plodinami a rostlinami) b) *umístění světce v liturgickém kalendáři.* V první skupině je nejdůležitější adorování ve spojení s umocňující nábožensko-magickou praktikou, v druhé skupině se uplatňují především magicko-náboženské úkony konané ve svátek světce, který je nahodile spojen s přelomovým obdobím roku – jarní a podzimní rovnodenností či letním a zimním slunovratem.

K patronům, *pomáhajícím v nemoci* patří **sv. Blažej** (kromě řady dalších jako je sv. Apolena, Šebestián, Otýlie ap.). V den jeho svátku se provádějí náboženská či magická praktika – přikládají se zkřížené svíce pod bradu – uděluje se svatoblažejské požehnání. Tento úkon je znám již z 12. století. Doprovázela jej modlitba ke sv. Blažejovi, která *měla zmírnit otoky hrdla.* V tu dobu bylo pokládáno svatoblažejské požehnání za povinnost pro všechny členy rodiny. Svíci byla odedávna přisuzována velká moc. Věřilo se, že vše, co přijde do styku s ohněm je posvěcené, očištěné a mocné. Víru v moc Boží, ale také v moc ohně dotvrzuje formulka, kterou se kněz modlí při udělování svatoblažejského požehnání. *Na přímluvu sv. Blažeje biskupa a mučedníka ochraňuj Tě Bůh od krčních nemocí a veškerého jiného zla. Ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého Amen.* Lze tedy mluvit o svatoblažejském požehnání jako o náboženském obřadu, ale také o magickém úkonu, neboť magie prostupovala více či méně všechny vyšší náboženské systémy.

Ke svatým, prostřednictvím jejich patronátu bylo možné *si vyprosit milého, milou či nastávajícího manžela, manželku* patří **sv. Antonín Paduánský, sv. Ondřej, sv. Dominik** či **sv. Tomáš.** K nejčastěji vzývaným patřil sv. Antonín (13. 6.), k němuž se děvčata modlila:

Ej, ty svatý Antonínku, daj ňe muža v tú hodinku,
nech by pil, aj ňá bil, enom dyby býl.

Daj ně Juru nebo Jana, enom abych nespávala sama.
Jak ně ho nedáš, druhý rok ně tu zas máš.

Orodovat za milého se chodilo na pouť k sv. Antoníčkovi do Blatnice (okr. Hodonín). Nejen adorováním, ale také prováděním milostné magie, se přivolával milý. Tyto magické praktiky známe především ve spojitosti se svátkem **sv. Ondřeje** (30. 11.), který byl patronem nevěst. Ke sv. Ondřeji se obracely vdavekchtivé dívky s prosbami, mnohdy doprovázené věrskými úkony. Např. na luhačovickém Zálesí si dávala děvčata pod podušku mužské kalhoty a mládenci dívčí rubáč. O kom se jim v noci zdálo, toho do roka mělo děvče dostat za manžela, chlapec za manželku. Při tom se modlila:

Milý, svatý Ondřeju,
prosím Tebe potajmu,
nech sa ně ve sně zjeví ten,
který ně za muža je súzen.

Na Slavičínsku si dávalo v tento den děvče pod hlavu hrstku sena uschovanou z první kopky. Muselo se celý den prosit a modlit se, pak se v noci ve snu mládenec vyjevil. Známé je i půlnoční vstávání děvčat a klepání na kurník. Ozval-li se kohout byla naděje, že se do roka vdá. Bylo zvykem, že pacholek brával děvečku na záda a nesl ji ke chlévu, kde tloukla na chlév. Kolikrát zachrochtalo prase, za tolik roků se mělo děvče vdát.

Milá plemenico, povíš nám něco?
Přinesl sem dívku, ke tvému chlévku.
Kolik dáš rachotů, za tolik sa vdá roků.

Dnu sv. Ondřeje byl přikládán věštebný význam. Ve Starém Hrozenkově si děvče ostrouhalo jeden proutek celý, jeden půl a třetí neostrouhala. Dala si je pod hlavu a v noci, když se probudilo, vytáhlo jeden z proutků. Když vytáhla celý, měla dostat mládence, do poloviny ostrouhaný vdovce a neostrouhaný, že se zatím vdávat nebude. V Nové Lhotě se v tento den trhaly třešňové či meruňkové větvičky, z nich se pak na Vánoce věštilo, zda se děvče do roka vdá. Děvče se muselo v den sv. Ondřeje postit, jinak by byla věštba neplatná. V tento den se věštilo i z počtu polínek. Sudý počet znamenal, že děvče dostane mládence, lichý vdovce. V tento den si děvčata také sázela halúzku do květináče, kterou zalévala vodou nabíranou ústy. Jestliže halúzka do Božího hodu vykvetla, bylo to pro děvče znamení, že se do roka vdá. Z věšteb je známé i slévání olova. Jaký obrazec se litím utvoří, takového si vezme řemeslníka. Věštilo se i z hrnečků obrácených hore dnem. V každém byl určitý předmět, jež symbolizoval budoucnost. V tento den, kdo si utrhl halúzku z višně, pro kterou musel běžet před východem slunce nahý, dal si ji do nádoby s vodou, do rána mu rozkvetla, pak měl naději na brzké vdavky. O svátku sv. Ondřeje bylo známé i třesení se stromy a ploty. Ozval-li se pes, z té strany měl přijít milý, ozvala-li se husa, bylo to zlé znamení. Stejný poznatek o třesení stromů máme o svátku **Šimona a Judy** či o Novém roku s prosbou k sv. **Dominikovi:**

Svatý Dominiku,
všech panen orodovníku,
dej nám ženicha tohoto roku.
Choď by jen o jednom oku,
by byl jaký řemeslník
choď by enom metlařík.
Svatý Dominiku, kdyby jaký, kdyby jaký!

Známé bylo také např. na Ždánicku, že dívky v den **sv. Tomáše** sely pod podhlavník semeno a říkaly:

Svatý Tomáši, tvoje semeno seju,
pověz mně pravdu, koho dostanu.

Věřily, že dostanou za manžela toho, o kom se jim v noci zdálo. Známá je prosba děvčat i ke **sv. Janu Křtitelovi** o získání chlapce. Noc před jeho svátkem si děvčata natrhala jarního žita, žitných listů, popaměti je v klíně svazovala a při tom říkala:

Velký Bože, svatý Jene,
prosíme Tě poníženě,
oznam ty mně sám
za koho sa vdám.

Na luhačovickém Zálesí si dávala děvčata devatero kvítí pod hlavu a co se jim zdálo, to se jim mělo splnit. Upletené věnečky házely na stromy. Věřila, že se jí splnilo to, že který chlapec věneček vezme, toho pak dostane za muže. Existují i další praktiky – pouštění věnečků po vodě, několikeré vyhazování věnečků na stromy ap. Zvláštní praktiky související s milostnou magií známe i z Tvrdonic. Děvčata opalovala *koní myrtu a balšínek,* opalky házela na střechu, kde měla pacholka, aby je chtěl. Opálenou myrtu pak zasadila do zahrady. Na kterou stranu se naklonila, odtud měl přijít milý.

K svátku mnoha svatých se pojí *obřad svěcení vody, ohně, křídy a soli – svěcenin,* které měly v lidových představách velkou moc. Prvním svátkem v roce, ke kterému se pojí jmenované svěceniny je svátek **Tří králů** (6. 1.). Světí se v předvečer svátku a každý z nich měl náboženský a magický význam. *Tříkrálová voda měla v lidových představách velkou moc. Kropili jí stromy, aby daly úrodu, obydlí, stáje, kropily se děti, když se vydávaly na cestu nebo před svatbou, kropily se úly, včelstvo, kropily se pole, aby dávala úrodu a chránila ji před živelnými pohromami. O třech králích kropili svěcenou vodou vinici vinohradníci, aby byly chráněny před hmyzem a jinými škůdci.*

Napití svěcené vody prý chránilo před nemocemi, chránila obyvatele domů a stájí. Svěcená voda se lila i do studní, aby měla dobrou vodu. Rozpáleným kadidlem se v tento den okuřovala obytná stavení i hospodářské části domů, křídou se opisovaly magické kruhy, aby nemohl zlý duch do domu. Na veřeje domů se psaly znaky K+M+B s letopočtem, kromě zkratek jmen tří králů bývají písmena odvozena od věty *Christus Mansionen Benedictat – Kriste, žehnej dům.* Na Horňácku se tradovalo, že právě na Tři krále mají čarodějnice velkou moc, proto bylo třeba přistoupit k ochranným praktikám. Dohořívající kadidlo se zahrabávalo na zahradě, aby bylo ovoce. Sůl se dávala i se svěcenou vodou krávě, když se omladila. Tříkrálová voda, křída a sůl se schovávala pro případ posledního pomazání. I v den **sv. Háty** (4. 2.) patronky proti ohni, se světil chléb a voda, která měla chránit domy, stáje, sklepy, komory, stodoly a zahrady. Přitom se říkalo *Dnes je svaté Háty den, vystěhujte se všechny myši ven.* Tato slova se také psala svěcenou křídou na dveře hospodářských budov. Svěcená voda měla vyhnat škůdce z polí a zahrad, aby *jím ocún a žúžel všelijaká neuškodila.* Věřilo se, že kdo se posvěcené vody o svátku sv. Háty napije, v tento den ho neuštkne žádný had.

Svatá Háto, prosíme za to,
nedopúšťaj našemu příbytku,
ani našemu dobytku.

V den sv. Háty se v Nové Lhotě nepracovalo. Často se přes den chodívalo volat do sklepa:

Hady, žáby, ščúry sem,
svatá Háto vyžeň ven.

Nedodržováním těchto obřadních příkazů by prý měl za následek, že do jizby chodila *žúžel,* v domě by se drželi hadi.

O svátku **sv. Floriána,** patrona před ohněm, bylo zase zakázáno rozdělávat oheň a nosit vodu, jinak by mohlo stihnout neštěstí.

Nevelkou skupinu tvoří ti svatí, v jejichž den svátku *se světí plodiny* – obilí, víno, rostliny či semena rostlin ap. Patří k nim **sv. Panna Maria, sv. Štěpán, sv. Jan Evangelista** a **sv. Jiljí.** Na svátcích těchto svatých vidíme, jak se staré věrské představy propojily s křesťanskými názory. Takový charakter má svěcení rostlin a koření ve svátek **Nanebevzetí Panny Marie** (15. 8.). Svátek byl lidově nazýván *Dnem Panny Marie kořenné.* Posvěcená semena prý zaháněla bouřku, přívaly, krupobití a povodně. Rostliny posloužily jako lék proti chorobám dobytku. Také v den **Narození Panny Marie** (8. 9.) *na Boží Matku semennou* se světila pšenice na setí. Děvčata ji přinášela do kostela na talířích a přidávala se pak do obilí určeného k setí.

O svátku **sv. Štěpána** (26. 12.), patrona koní, je známé svěcení ovsa a jiného zrní k setbě. V církevních obřadech se objevuje tento úkon od 17. století. Zejména obilí se využívalo v magických praktikách. Zrnem se posypávali novomanželé, aby byli plodní a měli děti a všeho hojnost. Svěcený oves se míchal do jarní setby, aby byla zajištěna bohatá úroda.

Magickou moc měla v den sv. Štěpána i voda. Dívky umývaly chlapcům brzy z rána obličej, aby byli zdraví a chlapci jim to na Nový rok opláceli. Po celém Slovácku byl známý zvyk roznášení pastýřem březové metly a pruty s přáním zdraví a rozmnožení majetku. Každý hospodář, kterému pastýř pásl dobytek si vzal jednu metlu nebo prut, hospodyně jej za to obdarovala. Prut byl uschován na čelném místě v jizbě až do prvního výhonu dobytka na pastvu. Tehdy bral hospodář prut a tímto *březovcem* šlehal každé zvíře, aby *prý neoprašivělo.* Praktiku šlehání známé i z jiných obyčejů.

Se dnem sv. Štěpána byly spojovány i další praktiky, jako např. že se ze mše spěchalo domů nebo např. na Horňácku dávali rodiče sníst dětem posypaný koláč solí, který musely v chlévě rychle sníst, aby prý v budoucnu dobytek dobře žral. Zároveň se dával dobytku česnek, aby byl zdravý.

Zvláštní účinná moc se připisovala vínu svěcenému na svátek **sv. Jana Evangelisty** (27. 12.). Podle legendy přimíchali Janovi protivníci jed do vína, které měl při sloužení mše vypít. Jan však překazil účinek jedu znamením kříže. Od začátku 17. století je známý obyčej svěcení vína se slovy *Napij se lásky svatého Jana ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého Amen* a také rozlívání vína do každého vinného sudu na ochranu před čarodějnicemi. Víno vypité v den sv. Jana mělo chránit proti onemocnění těla i duše, před hadím uštknutím a především uchovat přátelství a mír mezi lidmi.

Velkou skupinu svatých tvoří ti, jejichž *umístění v liturgickém kalendáři* se kryje s význačnými dny zimního, jarního a letního novoročí. Všechny náboženské či magické úkony v tomto období mělo rozhodující vliv na zdar úrody a dobytka. Jejich patronství se ve většině případech s tímto posláním nekryje.

Svátek **sv. Matěje** (24. 2.) je považován za jeden z nejdůležitějších dnů v hospodářském roce. I přesto, že je Matěj vzýván jako patron při volbě stavu, všechny zvyky obyčeje a magické praktiky prováděné v tento den mají výslovně hospodářský ráz. Na den sv. Matěje vybíhaly děti bosy do schodů a zahrad, třásly ovocnými stromy nebo je otloukaly holemi a volaly:

A ty svatý Matěji, máme v tobě naději,
abys nám dal úrodu, na tu našu zahradu.

Voláme, voláme na sv. Matěje,
ať se můj hlas kamkoliv rozejde,
tam mráz škodit nebude,
obilí, ovoce všude dost bude.

Zvláštní bylo vybíhání žen s nahým dítětem na zádech do zahrady, kde obcházela mezi stromy a říkala:

Dnes je svatého Matěje, nesu nahého na těle,
aby nám nadělil ovoce dosti do sytosti.

Svátek **sv. Marka** (25. 4.) se slaví v období, kdy *pučící příroda má nejvíce zapotřebí božího požehnání,* v období tzv. křížových či prosebných dnů. Prosebné průvody konané v jarních měsících mají svůj původ ve starověkém Římě. Římané slavili dne 25. dubna tzv. *robigalia* neboli svátek bohyně Robigo, *zosobněné rzi či obilné sněti.* Byly to svátky římských zemědělců. V tento den vzývali bohyni Robigo o ochranu před pohromou obilné sněti. Katolická církev tyto pohanské festivity nahradila kajícími procesími. Prosebná procesí do polí s prosbou o dobrou úrodu se svěcením osetých polí se později nahodile spojilo se dnem sv. Marka. Je nutné asi dodat, že procesí, která se konávala v předkřesťanském období vždy uzavírala kruh, který měl řadu dalších magických významů, např. oborávání či obřadní orání katastru v jarním období.

Snad je jen jeden světec, **sv. Jiří** (24. 4.), který patří k patronům, kde umístění v kalendáři odpovídá jeho patronátu. Jeho jméno v překladu znamená *rolník, zemědělec,* a ve svém kultu se projevuje klíči, kterými odmyká zemi, pole, umožňuje orbu, setí, dává růst trávě pro dobytek. V obřadních písních je vzývána Mařena – smrtka, aby dala klíče sv. Jiří, který odemkne zemi, aby růstla tráva a obilí a dopomohl tak k urychlenému přechodu zimy k jaru. Antonín Václavík se zmiňuje o *světci jara,* a proto někteří evropští badatelé hledají za postavou sv. Jiří stará božstva, opatřená různými silami a mocí. O svátku sv. Jiří se ve Fryštáku zastrkovaly březové nebo bezové větve nad okna, dveře a na štít domu, na Podluží zase větvičky černého bezu. Zelenou větvičkou se přivolával zdar a zdraví hospodáře a celé rodině, jejím prostřednictvím se zabraňovalo přístupu nečistým silám.

První květen je zasvěcen **sv. Filipu a Jakubovi,** jež dané zařazení předurčovalo jako patrony a vládce zemské úrody. Filipojakubské noci se připisuje mimořádný okultní význam. O této noci se shromažďují čarodějnice a čarodějové na sabatu, odtud také pochází pojmenování *noc čarodějnic* a v tuto noc se *pálí čarodějnice.* Ochrannou a vzrůstovou sílu ve vztahu k vegetaci měla vždy ratolest, proto se zapíchávají křížky z ratolestí nebo jen samotné březové, lipové, dubové či vrbové větvičky do chlévů a stavení, aby čarodějnice nebo bosorky neuškodily (např. na Horňácku).

Narození **sv. Jana Křtitele** se slaví 24. června, v den slunovratu. Tím se také spojilo s jeho jménem řada zvyků a magických praktik. Síla slunka do půlnoci než nastoupilo novou cestu byla životodárná, proto vznikala řada pověr, magických praktik, které měly zajistit zdárný průběh růstu a zrání, dostatek vláhy a tepla. Zvláštní sílu měly některé druhy květin, zelin a bylin, které se pak užívaly v domácím léčení. Stejně pomáhalo i máslo stlučené v tento den.

Běžně je známé i zapalování ohňů v tento večer, jež jistě těsně souviselo s již zaniklými oslavami o letním slunovratu. Skákání nebo u starých lidí překračování ohně (např. v Šumicích) přes svatojánské ohně je známé již ze 16. století a měly za úkol ochránit úrodu a dobytek před čarodějnicemi. Ty měly o svatojánské noci obzvlášť velkou moc. V Kuželově prý jezdily na ohřeblech ke shromáždění na Radhošť. Na luhačovickém Zálesí zabraňovaly bosorkám vstup do stavení tak, že zastrkávaly večer před svátkem sv. Jana Křtitele do oken, pod střechu a do chlévů šeříkové halúzky do tvaru kříže.

Krevní kniha městečka Bojkovic mluví i o tom, že zvláštní čarodějnou mocí byla obdařena i voda nasbíraná před východem slunce o Janu Křtiteli. Voda nepotřebovala žádného jiného svěcení. Sbírala se do loktuše a vyždímala se do hrotku na mléko. Voda však způsobila těm, z jejichž pole byla sesbírána, škodu. Ze stejného pramene je i vyznání útrpné Kateřiny Shánělky z Luhačovic, kdy *zelinu že kázala nahýmu děvčeti trhat mezi svatými Jany proto, aby štěstí v domě bylo. A tou zelinou dům se kropil a za krokvu aby chována byla, že hrom na dům neudeří a že jest dobrá od ouroku.* Ani zde není třeba praktiky svatojánského večera rozebírat.

Den **sv. Lucie** (13. 12.) byl před zavedením gregoriánského kalendáře v roce 1582 považován za nejkratší den v roce. Proto se k němu vázalo mnoho magicko–ochranných úkonů. Podle lidských představ totiž velký úbytek světla dával nejlepší prostor pro působení škodlivých sil. Věřilo se, že v tento den chodily čarodějnice do chlévů, kde škodí dobytku a kravám odebírají mléko. Na ochranu proti nim sloužil česnek, kterým hospodáři dělali kříže na dveřích do chlévů. Okna i dveře chlévů se obmalovávaly křídou, aby nemohly čarodějnice dovnitř. V tento den se nesmělo z domu nic půjčit. Dvanácti dnům od Lucie do Štědrého dne se připisoval i velký věštecký význam. Jednotlivé dny představovaly dvanáct měsíců příštího roku. Podle toho jaký byl každý jeden den se pak určovalo počasí v každém měsíci příštího roku.

Se jmény svatých byl spojován i začátek polních a hospodářských prací. Např. na sv. Antonína (17. 1.) nasazovaly ženy kvočny na vejce, *Na Urbanův den, pospěš sadit len* (25. 5.), *Na Marka saď oharka* (25. 4.), *Svatá Anna žito žala* (26. 7.), *Svatý Havel do zelí zajel* (16. 10.) apod. Jména svatých byly i pokyn k zákazu některých prací např. na sv. Hátu, Dorotu se nesmělo příst ani jinak pracovat, taktéž na Blažeje a Apolenu, neboť by bolelo v krku či bolely zuby.

Z řady předkřesťanských magických úkonů byly ještě dlouho v době po přijetí křesťanství nejdůležitější ty, které se prováděly v rozhodujících obdobích roku a které zajišťovaly úrodu, bohatství, prosperitu. Je zřejmé, že tyto předkřesťanské prostředky byly vystřídány postavami svatých, jim byly dány funkce, jež by nahradily především obřady s agrární magií, jejichž cílem bylo ovlivnit přírodní zákony, zajistit úrodu a rozmnožení dobytka. Právě tyto, mnohdy nelogické či špatně vysvětlitelné jevy patří asi k těm nejstarším. Během doby bylo mnoho obřadů s řadou magických prvků překrytých a ztotožněných se svátky církevními či svátky svatých a s jejich patronstvím či kultem. Předpokládáme, že ani hluboké historicko-etnografické studium tohoto několikavěkového navrstvení a prolínání neumožnilo našim předchůdcům a ani nám tuto problematiku zcela prozkoumat.

Literatura:

BARTOŠ, František: *Lid a národ II.* Velké Meziříčí, 1885.
BARTOŠ, František: *Moravský lid.* Telč 1892.
FROLEC, Václav: *Vánoce v české kultuře.* Praha 1989.
Krevní kniha městečka Bojkovic 1630–1721. Slovácké muzeum, Uh. Hradiště 1971.
NEKONEČNÝ, Milan: *Lexikon magie.* Praha 1993.
PAVLINCOVÁ, Helena a kol.: *Slovník. Judaismus, křesťanství, islám.* Praha 1994.
PEJML, Karel: *Český lid ve svých názorech, obyčejích a pověrách.* Praha 1994.
SCHAFLER, Karel: *Z mudrosloví rolníkův. Stručná sbírka pranostik a přísloví hospodářských.* Praha 1881.
SCHAUBER, Vera–SCHINDLER, Hanns Michael: *Rok se svatými.* Kostelní Vydří 1994.
TARCALOVÁ, Ludmila: *Patronství světců a světic v lidové tradici.* Slovácko 36 (1994), s. 19–33.
TARCALOVÁ, Ludmila: *Prosebné průvody na Uherskohradišťsku.* Folia ethnographica 28 (1994), s. 41–54.
TOMEŠ, Josef: *Společenský a rodinný život.* In: Horňácko, Brno 1996.
VÁCLAVÍK, Antonín: *Luhačovské Zálesí.* Luhačovice 1930.
VÁCLAVÍK, Antonín: *Příspěvek ke studiu lidových obyčejů.* Národopisný věstník československý 31 (1949) 1–2, s. 14–26.
VÁCLAVÍK, Antonín: *Výroční obyčeje a lidové umění.* Praha 1959.
VÁŇA, Zdeněk: *Svět slovanských bohů a démonů.* Praha 1990.
ZÍBRT, Čeněk: *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku.* Praha 1995.
ZÍBRT, Čeněk: *Veselé chvíle v životě lidu českého.* Praha 1950.

The Saints and the Magic

Abstract

The saints have played an important role in folk customs since the reception of Christianity. The people will be enriched by further religious notions, and the Christian saints got their functions. The author tried to show the functions of the most frequently envoked saints which is given by the saints' patronage or by the position in a historical calendar. The first group was formed by the patrons whose patronage helps to heal (St. Basil), to choose a life partner (St. Anthony of Padua, st. Andrew, St. Dominic, St. Thomas, St. John the Baptist), rule over the forces of nature (St. Hata – fire, St. Florian – fire, water) or on saints' days the plants were consecrated (The Holy Mary, St. Stephen, St. John the Evangelist, St. Jiljí). The second group comprise the saints whose day was accidentally connected with the turning points of the year – the spring and autumn equinox or summer and winter solstice (St. Matthew, St. Mark, St. George, St. Philip and James, St. John the Baptist, St. Lucy).

From a number of pre-Christian magic practices the most important – even a long time after the reception of Christianity – were those connected with the decisive periods of the year ensuring crop, wealth and prosperity. It is obvious that the pre-Christian means were substituted by the saints who had the functions substituting, above all, the customs based on agrarian magic. Their aim was to influence the principles of nature, to ensure crop and reproduction of the cattle. Many customs with a number of magic elements were – after some time – covered and identified with the Church holidays or the saints's days or with their patronage or cult.

Heiligenpatrone und Magie

Zusammenfassung

Die Heiligen und Heiligenpatrone spielten eine Rolle in den Volksbräuchen und Zeremonien erst mit der Aufnahme des Christentums. Damit wurde das Volk um weitere religiöse Vorstellungen bereichert und die christlichen Heiligen bekamen ihre Rollen erteilt. An Beispielen aus Südostmähren möchten wir auf die am häufigsten angebeteten Heiligenbetrauungen hinweisen, die durch deren Stellung im lithurgischen Kalender gegeben wurde. Die erste Gruppe bilden diejenigen, die von Krankheiten abhelfen (der heilige Blasius), einen Lebensgefährten erbitten helfen (der heilige Antonius von Padua, der heilige Andreas, der heilige Dominikus, der heilige Thomas, der heilige Johannes der Täufer), über Naturkräfte herrschen (die heilige Háta – Feuer, der heilige Florianus-Feuer, Wasser), an deren Namenstag Früchte geweiht wurden (die heilige Maria, der heilige. Stephan, der heilige Johannes der Evangelist, der heilige Jiljí). In die zweite Gruppe gehören diejenigen, deren Namenstag zufällig mit der Wendejahreszeit – Frühlings- Herbstnachtgleiche, bzw. Sommer, Wintersonnenwende – verbunden waren (der heilige Matthäus, der heilige Markus, der heilige Georg, der heilige Philip, der heilige Jakob, der heilige Johannes der Täufer, die heilige Lucia).

Von einer Reihe vorchristlicher magischer Zeremonien waren diejenigen am wichtigsten, die in entscheidenden Jahresabschniten ausgeführt wurden, die für Ernte, Reichtum, Prosperität sorgten. Offenbar wurden die vorchristlichen Mittel durch die Heiligengestalten gewechselt, die mit Aufgaben betraut waren, welche vor allem die in den Zeremonien anwesende Agrarmagie ersetzen sollten. Diese Agrarmagie hatte zum Ziel, die Naturgesetze zu beeinflussen, die Ernte zu sichern und Vieh zu vermehren. Viele Rituale mit mehreren magischen Elementen wurden mit der Zeit überdeckt und mit Kirchen-, Heiligen- oder Patronatsfesten identifiziert.

VZŤAH MEDZI MÁGIOU A NÁBOŽENSTVOM V ĽUDOVOM KULTE K SV. VARVARE

KATJA MICHAILOVA, Bulharská akadémia vied, Ústav pre folklór, Sofia

Pre človeka, vyznávajúceho pravoslávne kresťanské náboženstvo je sv. Varvara (známa ako Barbora u katolíkov) ochránkyňou v živote nebezpečných chvíľach. Oficiálna cirkev ju zaraďuje medzi štrnásť tzv. svätcov–pomocníkov človeka v nešťastí. Ochrannú funkciu nad človekom proti chorobám a smrti sa pripisuje v oficiálnom kresťanskom kalendári obyčajne veľkomučeníkom, ktorí zahynuli za Kristovu vieru a boli kanonizovaní cirkvou po svojej smrti. Panna Varvara bola mučená a sťatá mečom kvôli viere v Krista svojim otcom, urodzeným a bohatým pohanom Dioskorom v roku 306 v Iliopolise.[1] Jedna epizóda na konci kanonického života mučenice jasne vysvetľuje fakt, prečo sa vo *vysokej* kresťanskej tradícii, pritom nielen v pravoslávnej, ale aj v katolíckej, obracajú na sv. Varvaru s prosbou, aby sa za nich prihovorila pred Bohom v prípade chorôb a iných životných nebezpečenstiev: pred svojou mučeníckou smrťou sa Varvara modlí k Bohu za každého, kto uctieva jej pamiatku *aby ho nestihlo náhle ochorenie, a aby ho náhle neuchvátila smrť.*[2] Podľa jednej legendy zas v poslednej chvíli svojho života dostala požehnanie priamo od anjela a z tohto dôvodu sa u katolíkov uctieva aj ako ochrankyňa zabezpečujúca ľahkú smrť.[3]

O uctievaní sv. Varvary na bulharskom území sa v Živote bulharských svätcov píše, že podľa legendy Gréci hľadali mesto Iliopolis niekde na východe a ono sa nachádzalo v Razložskom poli v juhozápadnom Bulharsku, kde sa teraz nachádza dedina Elešnica, nazývaná kedysi v gréčtine Iliopolis, a kde sa dodnes celonárodne najslávnostnejšie uctieva pamiatka sv. Varvary. V dedine sa nachádzajú aj kúpele, nazývané Dioskorove a v Sofijskom archeologickom múzeu sa nachádzajú exponáty z tohto starovekého razložského Iliopolisu. Kult k sv. Varvare bol na bulharskom území rozšírený ešte pred príchodom Bulharov. Pozostatky sv. Varvary boli prenesené z jej rodného mesta do Carihradu pravdepodobne v IV. alebo v VI. storočí. Na začiatku XII. stor. na stavbe byzantskej princeznej Varvary, dcéry imperátora Alexyho Komnena a kyjevského kniežaťa Michaila Svjatopolka princezná tieto pozostatky vzala so sebou do Kyjeva a od tej doby sú tam, uctievané až do dnešného dňa ako sviatosť. A vzhľadom na to, že sv. Varvara bola uctievaná aj na bulharskom území bulharský Patriarcha požiadal moskovského Patriarchu, aby vydal časť jej svätých pozostatkov a táto časť sa v súčasnosti nachádza v chráme Sv. Preobraženie (Sv. Premenenie Pána), v Sofii.[4]

Je známa viera v liečivú silu svätých pozostatkov kanonizovaných svätcov a hlavne veľkomučeníkov Kristovej viery. V prípade sv. Varvary sa na tento moment jej života kladie dôraz s upresňujúcimi podrobnosťami: *...jeden bohabojný kresťan menom Galentián vzal pozostatky sv. mučenice, vniesol ich do mesta a pochoval ich s patričnými poctami. Potom nad nimi vybudoval kostol, v ktorom sa mnohokrát konalo liečenie sv. pozostatkami na základe ich modlitieb....*[5]

4. december, deň zasvätený sv. Varvare, sa v oficiálnom kresťanskom kalendári v dedinách po celom Bulharsku oslavuje kvôli osýpkam. Odpoveď na otázku, prečo práve kvôli osýpkam, tiež nachádzame v jednom zo staroslovienskych úprav kanonického života veľkomučenice. V jej Živote, zo známeho Bdinskeho zborníka z roku 1360, obsahujúceho len životy svätíc, je prosba veľkomučenice v poslednej chvíli života opísaná následovným spôsobom: *A ty, milosrdný Kriste, prijmi túto moju poslednú modlitbu a obdar každého kresťana a každého veriaceho, ktorý kvôli tvojmu menu uctieva deň môjho mučenia a odpúšťa*

hriechy vinným, a kto prináša akýkoľvek úžitok chudobným, a nech do jeho domu nevojdú osýpky a iné choroby alebo zloba.[6]

Vo folklórnej úprave je Život sv. Varvary veľmi málo známy v jednotlivých oblastiach Bulharska. Ojedinelé prepisy Života svätice sú urobené predovšetkým v niektorých uniátskych dedinách južného Bulharska gréckokatolíkmi, ktorí sa celkovo líšia vyššou mierou pobožnosti, v porovnaní s obyvateľmi iných dedín. Vo všeobecnosti treba poznamenať, že dedinčania v tento deň prísne dodržiavajú rôzne zákazy na choroby, obyčajne bez toho, že by to dávali do súvislosti s kresťanskou sväticou. Oslava sv. Varvary bola zaznamenaná v mnohých pohanských obradoch, ktoré majú veľmi málo spoločného s kresťanskými cirkevnými rituálmi. Liečenie chorých v tento deň sa napríklad neuskutočňuje prostredníctvom modlitieb k Bohu ako je to v kresťanskej tradícii (zázračné hojenie rán veľkomučenice sa uskutočňuje vďaka sile Kristovej viery), ale prostredníctvom magických úkonov, založených na starých mytologických predstavách. Oslava sv. Varvary v bulharskej ľudovej tradícii je typickým príkladom na to, ako sa magické úkony súvisiace s chorobami, existujúce v každodennom živote dedinčanov zžívajú s oficiálnym pravoslávnym kalendárom, bez toho, aby boli neskôr ovplyvnené cirkevným rituálom, a spojené s kresťanskými dogmami. Zároveň je potrebné dodať, že v katolíckej ľudovej kultúre sa ten istý deň sv. veľkomučenice Barbory nezaznamenáva obradnými úkonmi proti chorobám a vo ľudovom kulte k nej sa jej meno nespája s ochranou pred chorobami. U katolíkov sv. Barbora je považovaná za patrónku baníkov; táto funkcia nie je u pravoslávnych vôbec známa.

Príklady, ktoré budú uvedené v ďalšej časti príspevku sú z Ivajlovgradskej oblasti v Bulharsku. Táto oblasť sa nachádza v juhovýchodnej časti Bulharska v blízkosti gréckych hraníc a je známa svojim starým bulharským obyvateľstvom, presídleným po roku 1914 zo starých bulharských dedín v Malej Ázii v Turecku. Charakteristické pre tieto presídlené bulharské rodiny, sú folklór a ľudové obyčaje, ktoré sa u nich zachovali v pôvodnejšom stave než v iných oblastiach Bulharska. Materiály, použité v tomto referáte, autorka zozbierala v 20 dedinách tejto oblasti v rámci vedeckovýskumného projektu na tému Folklór v Ivajlovgradsku, uskutočneného niekoľkočlenným kolektívom spolupracovníkov Ústavu pre folklór Bulharskej akadémie vied v Sofii v rokoch 1985–1991.

Deň sv. Varvary sa všade v Ivajlovgradských dedinách uctieva kvôli osýpkam. Dedinčania vysvetľujú, že predtým osýpkam nevenovali veľkú pozornosť, ale keď sa presídlili z Malej Ázie, veľa ľudí pomrelo na osýpky a začali si túto chorobu uctievať. V predstavách patriarchálneho sedliaka sa osýpky personifikujú ako stará žena a *návštevníčka,* ktorá prišla z ďaleka, z druhého sveta Chaosu, divokého a neosvojeného človekom priestranstva, čím sa porušila harmónia osvojeného a premeneného na Kozmos priestranstva. Ako každá iná choroba, tak aj osýpky sa v mytologickom vedomí spája vždy so ženskou bytosťou, ktorá sa zase považuje za pôvod nečistého, démonického a hriešneho.

Jeden zo spôsobov ochrany pred chorobou je v Ivajlovgradsku použitie slovnej mágie, ktorá sa zakladá na tom, že sa osýpky nenazývajú pravým menom, pričom sa buď mlčí alebo sa používa iný názov. Súvisí to so všeobecnou vierou, rozšírenou nie len u Bulharov, že *slovo sa môže stať telom, alebo že čo je povedené sa môže splniť.*[7] Niektorí so sedliakov, kým rozprávajú o magických úkonoch, vykonávaných v tento deň, vyslovujú *osýpky* úplne ticho, pošepky alebo si kladú ruku na ústa, pričom dávajú pozor, aby ich nepočúl niekto iný. Inokedy nazývajú chorobu rôznymi eufemizmami – láskavými zdrobnelinami, ktorých cieľom je, aby sa nad nimi zľutovala. Takými slovami sú: *blagičkata* (dobručká), *medenkata* (sladučká), *leličkata* (tetuška), *Gospodjovo pilence* (Božie kuriatko) a i. Ľudia veria, že aby sa osýpky nad nimi zľutovali, a aby sa chorobu prekonali čo najľahšie, musia o nej hovoriť len dobre a robiť veci, ktoré ma rada. Chorí sa obliekajú do bielej košele a prikrývajú sa bielymi prikrývkami, keďže ako hovoria sedliaci *osýpky nemajú rady čiernu farbu.* Rozšírenou praxou je rozdávať v tento deň sladké pitky (chlebíky) – natreté medom alebo cukrom, čo má tiež za účel, aby neboli osýpky zlé, a aby prešli ľahko. Prah domu sa kropí sladkou vodou, aby sa zľutovala Babka Šarka (*šarka* je bulharský výraz pre osýpky – pozn. prekl.) a aby nevchádzala dnu. Šaty detí sa tiež kropia *sladenou vodou*, aby bola Šarka *sladko* privítaná, a aby sa u nich nezastavovala. Liečenie osýpok sa uskutočňuje tiež len *sladkým* – pokropí sa izba aj prikrývka chorého dieťaťa sladenou vodou a bazalkou alebo sa ukladá cukor pod vankúš. Lieky od doktora sa však neberú, aby sa *tetuška* nenahnevala.

Okrem uvedených magických úkonov sa v tento deň dodržuje rad zákazov na vykonávanie určitých činností, čo je opäť spojené so želaním získať náklonnosť choroby. Nesmie sa miesiť chlieb s kvasnicami, môže sa miesiť len pečivo so sódou, keďže kvasnice sú kyslé, a v tento deň sa nesmie jesť nič kyslé alebo štiplavé, aby sa nerozzlostila choroba. Na deň sv. Varvary sa nesmie variť nič, pretože by to smrdelo Babke Šarke, a mohla by sa nahnevať. Neje sa mäso, slanina, a vôbec nič mastné, nevypráža sa, nevarí sa, je sa len *suché – surové*, kým neprejde *tetuška*. V tomto prípade sú zákazy v súlade s protikladom surové – varené (podľa Clauda Levi-Straussa).

Dodržovanie niektorých zákazov v tento deň v Ivajlovgradsku je negatívnou homeopatickou mágiou, ktorá pôsobí na princípe podobnosti. Nesmie sa variť fazuľa, lebo fľaky z vyrážok by boli veľké ako fazule. V tento deň sa nepečie chlieb v peci, aby dieťa nemalo vysokú teplotu. Nešije sa ihlou, aby neostali stopy po *návštevníčke* na tvári detí. Nelepí sa, aby sa nezalepili oči detí, t. j., aby neoslepli.

Ďalšie, menej rituálne úkony sú zase príkladmi na pozitívnu homeopatickú mágiou. Bochník, ktorý sa robí na deň sv. Varvary musí byť pšeničný, aby boli vyrážky také drobné, ako zrnká žita. Bochník treba poprepichovať malou cievkou, aby boli aj vyrážky také drobné, a aby ľahko prešli. Kúsok bochníka sa dáva vysoko na poličku, aby *tetuška ľahko letela*, aby ľahšie odišla z domu.

Babka Šarka prišla ako *návštevníčka* vo *vlastnom* priestranstve domu a musí byť uvedenými obradnými úkonmi pohostená a uľútostená, aby rýchlejšie odišla. Iné magické úkony však majú docieliť vyhnanie choroby späť do *cudzieho* priestranstva. Takéto obradné úkony sa vykonávajú na hraničných miestach domu alebo dediny. Okrem prahu domu sa kropí *sladenou vodou* a bazalkou aj dvor, a samotný dom sa trikrát obchádza mlčky (tiež hraničný stav) s prianím, aby Šarka odišla do iného domu. Koláče namazané medom sa odnášajú do hory (do sveta Chaosu, sveta chtonických síl) k nejakému starému stromu a spolu s kytičkou bazalky, zviazanou červenou niťou sa zakopáva medzi korene stromu, aby choroba išla tam, a aby ostala tam, kde *ani kura nechodí.* Sladký koláčik sa vynáša mimo dediny a necháva sa v nejakých kríkoch, t. j. opäť v priestranstve, neosvojenom človekom, alebo sa vyčkáva, kým prejde nejaký cudzí voz a hodí sa doňho koláč, aby išla Šarka na iné miesto. Bochník, natretý medom sa necháva na hranici, medzi dvoma nivami alebo sa odnáša za rieku, aby choroba tiež odišla za rieku, t. j. na druhý svet (je známa asociácia rieky s cestou do sveta mŕtvych).

Oslava sv. Varvary v Ivajlovgradsku dokazuje, ako sa istých prípadoch magické obradné úkony, používané bulharskými sedliakmi spájajú s určitými dátumami z cirkevného pravoslávneho kalendára, bez toho, aby sa nechali ovplyvniť cirkevnými rituálmi, a aby priamo nadviazali na kresťanské dogmy.

Poznámky:

1 S. V. BULGAKOV: *Žitija svjatych i cerkovnyje prazdniki. Nastoľnaja kniga dľa svjaštenno-cerkevno-služitelej.* 2. izd., 1899 [Faksimilované vydanie, Graz 1965], s. 440–442; *Žitija na svetiite.* Red. Levskiskij ep PARTENIJ, archim. dr. ATANASIJ (BONČEV), Sofija 1991, s. 603–606.

2 S. V. BULGAKOV: *Op. cit., s. 441–442.*

3 J. GREGOR: *Beiträge für oberschlesischen Volkskunde und Kulturgeschichte.* In: *Oberschlesische Heimat,* 1906, Band 2, Heft 4, s. 223–224. Pozri tiež: O. KOLBERG: *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce.* T. 6, Krakowskie, II. Kraków, 1873, s. 522; T. 23. Kaliskie, Kraków 1890, s. 105.

4 *Žitija na bălgarskite svetci (V novobălgarski prevod).* T. 2, Sofija 1979, s. 159.

5 *Tamtiež.*

6 *Bdinski zbornik. An Old-Slavonic Menologium of Women Saints.* (Ghent University Library, Ms. 408, A. D. 1360.) Ed. and ann. by J. L. SCHARPÉ and F. VYNCKE. Bruges, 1973, p. 106.

7 K. MOSZYŃSKI: *Kultura ludowa Słowian.* T. 2. Kultura duchowa. Cz. 1. Warszawa, 1967, s. 301.

The Relationship between Magic and Religion in the Folk Cult of St. Varvara

Abstract

Eastern Orthodox Christians worship St. Varvara (St. Barbara in Catholicism) as their main protector at times of danger. At the beginning, the paper recounts the episodes from the canonical life of the martyress which show why in the official Christian tradition – at that, not only Eastern Orthodox, but also Catholic – people pray to St. Varvara to intercede with the Lord in cases of illness and death. The paper notes that the cult to the saint was popular in the Bulgarian lands even before the Bulgarians settled in this part of Europe. A small part of St. Varvara's relics is preserved in the Sveto Preobrazhenie (Transfiguration) Church in Sofia.

December 4, the feast day of St. Varvara in the official Christian calendar, is celebrated across the Bulgarian countryside in connection whit measles. The writer expounds her thesis on the reason why this particular disease figures in certain Old Bulgarian versions of the canonical life of the martyress. It is also noted that St. Barbara's feast day is not commemorated with rituals warding off illness in Catholic folk culture, where her cult is not associated with any disease. Catholics worship St. Barbara as the patron saint of miners – a role unfamiliar to Eastern Orthodox Christians.

However, the folk version of St. Varvara's life is not very popular in the various parts of Bulgaria. On December 4, peasants strictly observe various taboos related to measles, but usually do not associate this with the Christian saint. St. Varvara is celebrated by a series of pagan rites that have little if anything in common with Christian church rituals. Besides, the ill are healed on this day not by prayers to God, but by magic rites based on old mythological notions. The examples in the paper come from villages near Ivailovgrad, Southeastern Bulgaria. One of the ways of avoiding measles is by verbal magic: the word „measles" is not uttered at all, or the disease is referred to by another name. Certain practices are meant to pacify the illness. A number of taboos on that day are actually negative homeopathic magic based on the principle of similarity. There are also instances of positive homeopathic magic. Specific rituals practised in areas that border on the home or the village are meant to chase the disease back to the alien, wild and uncultivated realm.

The celebration of St. Varvara in Bulgarian folk tradition typically shows how various magic rites practised by the peasants are „tagged on" to a particular day from the Eastern Orthodox church calendar without, however, being either influenced by the church rituals or associated with Christian dogmas.

Das Verhältnis zwischen Magie und Religion in dem Volkskult zu St. Varvara

Zusammenfassung

Für die Menschen, die sich zum ost-orthodoxen Christentum bekennen, ist die heilige Varvara (St. Barbara bei den Katholiken) die wichtigste Beschützerin in lebensgefährlichen Situationen. Am Anfang des Artikels werden diese Zeitabschnitte vom kanonischen Heiligenleben der Märtyrerin betont, die die Tatsache erklären, warum man sich in der christlichen Tradition, und zwar nicht nur in der orthodoxen, sondern auch in der katholischen, mit Bitten an St. Varvara wendet für ihre Fürsprache vor dem Gott bei Krankheiten und Tod. Ein Teil ihrer heiligen Gebeine ist aufbewahrt im Tempel „Heilige Verklärung" (bulg. „Sv. Preobrashenie") in Sofia.

Der 4. Dezember, der Tag, gewidmet der St. Varvara im offiziellen christlichen Kalender, wird

in den Dörfern überall in Bulgarien wegen der Krankheit Pocken gefeiert. Eine Antwort auf die Frage warum gerade wegen des Pockens kann man nach der Verfasserin in einigen altbulgarischen Redaktionen des kanonischen Heiligenlebens der Märtyrerin finden. Gleichzeitig wird erinnert, daß in der katholischen Folklorekultur derselbe Tag der Märtyrerin Barbara nicht durch rituelle Praktiken gegen Krankheiten gekennzeichnet wird und ihr Name im Volkskult nicht mit Verehrung wegen Krankheiten verbunden wird. Bei den Katholiken wird die heilige Barbara als Beschützerin der Bergbauleute verehrt, in welcher Funktion sie den Orthodoxen nicht bekannt ist.

In seiner Folklorevariante aber ist das Heiligenleben von St. Varvara wenig bekannt in den verschiedenen Regionen Bulgariens. Die Bauern halten exakt verschiedene Tätigkeitsverbote in Zusammenhang mit dem Pocken an diesem Tag ein, wobei es sich üblicherweise um keine Beziehung zur christlichen Heiligen handelt. Das Feiern von St. Varvara ist verbunden mit einer Reihe von heidnischen rituellen Praktiken, die eigentlich wenig mit den christlichen kirchlichen Ritualen zu tun haben. Außerdem heilt man den Kranken an diesem Tag nicht durch Gebete an den Gott, sondern durch magische Praktiken, die mythologische Vorstellungen zur Grundlage haben. Die Beispiele im Artikel sind aus den Dörfern um Ivailovgrad in Südostbulgarien. Ein Mittel zur Vorbeugung der Krankheit ist das Anwenden von Wortmagie: man nennt den Pocken nicht mit seinem richtigen Namen, wobei man schweigt oder eine andere Bezeichnung für die Krankheit benutzt. Es werden verschiedene Tätigkeiten verrichtet, was mit dem Wunsch verbunden ist, die Krankheit gegenüber den Menschen milder zu stimmen. Und das Einhalten einiger Verbote an diesem Tag stellt eine Art negative homöopathische Magie dar, die nach dem Prinzip der Ähnlichkeit wirkt. Andere magisch-rituelle Praktiken sind Beispiele einer positiven homöopathischen Magie. Konkrete rituelle Praktiken, die man in ans Haus oder ans Dorf grenzenden Gebieten verrichtet, haben zum Zweck das Verjagen der Krankheit zurück in einem fremden, wilden und vom Menschen nicht angeeigneten Raum.

Das Feiern von St. Varvara in der bulgarischen Folkloretradition ist ein typisches Beispiel dafür, wie in bestimmten Fällen die vom Bauern angewandten magischen rituellen Praktiken an ein bestimmtes Datum im kirchlichen orthodoxen Kalender „festgeklammert" werden, ohne sich dabei aber von den kirchlichen Ritualen beeinflussen zu lassen und ohne sich mit den christlichen Dogmen zu binden.

SÚČASNÉ PODOBY POUŽÍVANIA SVÄTENEJ VODY V OBRADOCH

KLAUDIA BUGANOVÁ, Východoslovenské múzeum, Košice

Pri terénnom výskume mariánskych pútnických miest a pri sledovaní niektorých zvykoslovných aktivít pripútaných k liturgickým sviatkom ma zaujala životnosť prejavov súvisiacich s adoráciou a spôsobmi používania vody. Doteraz získané poznatky považujem zatiaľ za výskumnú vzorku.

Voda bola u ľudí odpradávna vo veľkej úcte a ako posvätný živel mala magicko-očistnú funkciu. Vzhľadom na svoje prirodzené vlastnosti i ako zdroj sily a života sa používala v širokej škále magicko-religióznych úkonov.[1] Človek pripisoval vode mimoriadne vlastnosti a preto vytvoril celý systém racionálnych i neracionálnych predstáv o vode a praktík s ňou spojených. Dodnes pretrvávajú najmä tie, ktoré sú motivované vierou v očistnú a uzdravujúcu moc vody.

Na základe literatúry, prameňov i vlastných výskumov ľudovej viery môžeme charakterizovať niekoľko pojmov vody. V zásade ľudia rozlišujú medzi pojmami *živá voda, zázračná voda a svätená voda.*

Pojem **živá, dobrá voda** sa v našej tradícii viaže na vodu čerstvú, tečúcu, potočnú, alebo pramenitú, ktorá sa používala v určitom symbolickom čase, napr. za úsvitu Veľkého piatku, počas zvonenia na Bielu sobotu, alebo v predvečer Štedrého večera. Umývanie s touto vodou malo na mnohých miestach Slovenska kolektívny charakter.

Nadprirodzené vlastnosti a magickú moc pripisovali ľudia veľkopiatočnej potočnej vode. Túto tradíciu vysvetľovali tak, že to robia na pamiatku Spasiteľa, ktorého keď viedli na smrť, sotili do potoka Cedron (Šariš). Keď viedli Ježiša z Getsemanskej záhrady, musel prebrodiť potok a vtedy sa premenila voda na víno (Kavečany), alebo analogicky, keď sa zastavila, netiekla ďalej (Lúčka). Niekde jednoducho uvádzali, že to robia na pamiatku Pána Ježiša (Sokoľ). V oblasti Stariny na východnom Slovensku chodievali k vode ešte pred svitaním, verili, že im vylieči najmä kožné choroby a boľavé končatiny. L. Neufeld, ktorý zvyk popísal uvádza, že pri vode museli nechať nejaký osobný predmet, kus plátna alebo peniaz, ktorým zaplatili vode.[2] Bol to starý archaický symbol obety vode, keď takýmto úkonom *zakupovali* vodu. Všetko robili pred svitaním, kým slnko nevyšlo a kohút nezakikiríkal. Zrejme pri tomto zvyku zapôsobila aj známa veta z evanjelia: *Ozval sa kohút, keď Peter zaprel svojho majstra.* Pramenitá voda mala väčší účinok, keď bola zmiešaná z viacerých zdrojov. Najsilnejšia bola na mieste, kde sa stekali tri pramene. V Starine nazývali takúto vodu *trojhranýčná,* zlievajúca sa z troch potokov. Naberali ju mlčky, ani sa neobzerali, aby sa účinnosť čarovnej vody nestratila.

I v zamagurských obciach sa na svitaní Veľkého piatku každý, kto chcel byť zdravý musel poumývať v tečúcej vode na potoku a odriekať: *Vodička čistučká, Kristova matička, omývaj brehy, korene, omývaj i mňa biedne hriešne stvorenie.*[3] Tejto očisty sa zúčastňovali všetci členovia dedinského kolektívu. Sila pramenitej vody bola využívaná najmä v zmysle zdravotno-preventívnom. Verili, že voda sa v tento čas premieňa na víno. Neskôr prešiel zvyk istou zmenou, keď sa umývali už iba tí, ktorí mali nečistú pleť. Niektorí sa z tejto vody aj napili, v presvedčení, že má zázračnú moc a vylieči všetky choroby. Na Horehroní považovali za najúčinnejší náhly skok do vody, aby sa neduh zľakol.[4]

V maďarských obciach pri Ipli chodili dievčatá až do brieždenia s krížom a potom išli k rieke, alebo na potok, aby nabrali *ružovú vodu.* Voda nazbieraná pred východom slnka mala zvláštnu, čarodejnú moc a preto sa v nej ráno všetci členovia starostlivo vyumývali.[5]

V rímsko-katolíckych obciach sa pôst končil napoludnie Bielej soboty a preto sa tu umývanie vody uskutočnilo v čase, keď sa ozval rozviazaný poludňajší zvon. Vtedy všetci ľudia z dediny veľmi rýchlo utekali k potoku a umývali si tvár a ruky. Robili pri tom hluk, krik, výdatne špliechali vodou, aby zahnali všetko zlé. (*...že bi do vodi rucili chorobou, šicku ľenovosc i zlobu).* Boli presvedčení, že zmývajú zo seba nielen choroby telesné, ale i tie, ktoré pochádzajú z hriechov. Verili, že im budú odpustené v mene Ježiša Krista, ktorý teraz leží v hrobe. Vysvetlenie tejto telesnej i duševnej očisty má základ v prirovnaní, že v čase , keď je Kristus v hrobe, zlo útočí na človeka zlostne a prudko a preto je potrebné telesným umývaním a rámusom odplašiť všetko zlé a škodlivé. Tento zvyk existuje dodnes už iba vo fragmentoch.

V tejto lustračnej veľkonočnej tradícii môžeme dešifrovať jednak pôvod dávnej viery v magickú, očisťujúcu moc vody, ale samotnú motiváciu ovplyvnila aj liturgická prax, lebo v stredoveku sa veľkonočné svätenie odohrávalo na brehoch riek, a až neskôr sa dostalo dovnútra kostola.

Archaickú purifikačnú funkciu mala i voda známa pod názvom **voda života,** alebo svätá. Používala sa v predvečer Štedrého dňa alebo za brieždenia Božieho narodenia. Jej symboliku dáva stredoveká liturgia a neskôr zľudovelé stanovisko do súvisu so zahatenými vodami z prameňa Raja, ktoré pre človeka znovu otvoril narodený Ježiš.[6] Medzi ľuďmi sa všeobecne verilo, že počas svätej noci, kedy Mária okúpala Ježiška sa voda premieňa, spôsobuje požehnanie a uzdravenie.

Z vlastných záznamov uvádzam niekoľko príkladov jej používania. V mnohých obciach na Zamagurí, Spiši, Šariši utekali ľudia k vode už počas zvonenia na Štedrý večer. Obvykle sa v nej neumývali, ale iba nabrali v smere prúdu do vedier, alebo fliaš, doniesli domov a všetci sa v nej umyli.

V Hermanovciach utekalo pre vodu najmladšie dieťa. Pri potoku čakalo na zvonenie a až počas zvuku zvona mohlo načierať vodu a pozdraviť ju vinšom: *Vodička čistá, ot Pana Krista, ti zmivaš pjesek, kamene, šicko stvorene.* S vedierkom *vendľačkom* sa muselo chytro ponáhľať domov. Pred vchodom do izby sa zastavilo a prednieslo koledu.[7] Po vinši vstúpilo do izby a prítomní vhodili do vedra peniaz. Neskôr vodu s omrvinkami zo stola vyliali dobytku, peniaz si vzala malá koledníčka.

V Lúčke doniesli vodu z potoka do izby v predvečer *Vilije* a jej prinesenie sa tiež spájalo so zavinšovaním.[8] Nádoba s vodou stála počas večere na stole a gazda do nej trikrát vhodil drobné omrviny zo všetkých jedál. Ešte predtým si v nej všetci členovia rodiny dôkladne umyli tvár i ruky a ocenili najmä to, ak bola voda *dobra, žimna.* Potom hádzali do vody drobné mince, *že bi buľi furt pri peňežoch, že bi še pres rok trimali.* Verili, že peniaze vodu posilnia. Vodou napojili dobytok i hydinu. Spoločné umývanie symbolizovalo spoločnú súdržnosť všetkých členov rodiny. Ešte pred desiatimi rokmi bolo v tejto obci štedrovečerné umývanie celej rodiny nevyhnutou spoločenskou normou. Existuje v zredukovanej podobe, keď sa ľudia aspoň symbolicky ošpliechajú vodou. Dodržiavajú čas, očakajúc prvé večerné zvonenie, lebo stále pretrváva presvedčenie, že voda má práve vtedy uzdravujúce vlastnosti. Analogické príklady viery v liečivú moc vody naberanej v predvečer Štedrého dňa môžeme nájsť na celom území Slovenska.[9]

Pojem **svätená voda** sa objavuje v súvislosti s vodou posvätenou v kostole. Ľudia vodu rôznymi spôsobmi umocňovali a k jedným patrilo i cirkevné svätenie. V ľudovej viere sa tým účinok vody mnohonásobne zvyšoval.

Posvätenie vody, pre ktorú sa ujal názov **trojkráľová** sa v cirkvi uskutočňovalo na sviatok Zjavenia Pána – 6. januára. Korene tohto sviatku majú svoj pôvod v pohanskom kulte egyptského Boha Ozirisa spojeného s oslavou svetla, pri ktorom ľudia naberali vodu z Nílu.[10] Kresťanská cirkev zakomponovala do tejto tradície sviatočnú liturgiu. Tento sviatok (Epifánia) v sebe zahrňuje tri zjavenia Krista. Prvý krát sa zjavil v podobe hviezdy, ktorá sa ukázala mudrcom, ďalej keď sa dal pokrstiť na brehu Jordán, a nakoniec, keď učinil svoj prvý verejný zázrak v Káne premenením vody na víno počas svadobnej hostiny. Tu zjavil prvý krát svoju slávu a ustanovil nový spôsob očisty.

Historické pramene uvádzajú, že najstaršie použitie svätenej vody zaznamenal na našom území taliansky humanista P. Bracciolini začiatkom 15. storočia.[11] V stredoveku mnoho ľudských potrieb uspokojovali požehnaním svätenou vodou. Na byzantskú liturgiu svätenia vody (hagiasmos melas) spojenú s procesiou a ponáraním kríža do rieky nadviazala grécko-katolícka cirkev. Sviatok *Bohojavlenyja, Vodochrešča, Jordan* patril k najokázalejším ľudovým i cirkevným slávnostiam. Jej priebeh opísali viacerí autori.[12] Najdlhšie sa zachovával v obciach Jakubany, Litmanová a Jarabina, kde sa odohrávalo slávnostné svätenie vody priamo na potoku ešte pred 3 rokmi. Po *veľkej službe* sa odobral sprievod ľudí k potoku, kde pripravili kostolníci oltár a vysekali do ľadu dieru. Kňaz odbavil obrad svätenia vody a všetci veriaci si z nej naberali do nádob. Po prinesení vody domov ju zmiešali s múkou a robili znaky kríža nad dvere domu a maštale. Verili, že príbytky ochránia pred bleskami a nečistými silami.[13]

V západnej cirkvi sa slávnostné svätenie vody rozšírilo od stredoveku. V rímsko-katolíckych kostoloch sa liturgické svätenie vody vykonáva v predvečer sviatku Troch kráľov alebo v sviatok sám. Kňaz požehnáva vodu, aby veriacim pripomínala krst Ježiša Krista, ktorý posvätil vodu v Jordáne a tá sa stala žriedlom požehnania. Kňaz nabáda veriacich, aby si ňou dali posvätiť príbytky, aby ju s vierou používali. Cirkev spolu s vodou posvätí aj kriedu, ktorú kňaz používa pri obchôdzke príbytkov a soľ, ktorá sa sype do vody s výzvou, aby ju Boh posvätil, pretože dodá vode blahodárnu silu. Po prosbách veriacich, počas spevu kňaz pokropí aj ľudí.

Čo sa týka samotného svätenia vody v súčasnosti jej priebeh je rovnaký takmer vo všetkých rímsko-katolíckych kostoloch. Obvykle kostolník s pomocníkmi nanosí vodu do väčších nádob (vane, súdky, plastikové dieže) a postaví ich do kostola. Z nich si ľudia naberajú vodu do menších nádob, prevažne fliaš a odnášajú domov. Každý si môže nabrať do ľubovôle aj niekoľko litrov.

V Lúčke ľudia spájajú svätenie vody s poverou o jej zázračnej sile preto, lebo keď sa dal Ježiš pokrstiť v Jordáne, vtedy sa voda obrátila a tiekla opačným smerom. Keď prišli s vodou domov z kostola, najprv zavinšovali tak, ako na Štedrý deň a potom sa z nej dali všetkým členom napiť aspoň glg, aby boli zdraví. Zvyšok vody odložili na viditeľné miesto, *že bi bula furt pot rukami.* Časť z nej odliali do sväteničky, ktorá visela pri dverách. Dodnes sa najstaršia generácia pravidelne prežehnáva s touto vodou pri odchode z domu. V Haligovciach ľudia s vodou po príchode z kostola najprv posvätili dom, maštale a všetky kúty, *že bi zlego ducha odohnali.*

V Sokoli odliali najprv trošku vody do pohára, aby sa z nej napili a potom do nej namočili zelený konárik a pokropili viac krát všetky kúty izby. Svätenú vodu udržiavali vo fľaši dobre zazátkovanú, lebo iba tak sa nepokazí.

V obci Hermanovce bolo zvykom doniesť s vodou aj tymian a kropiť a okiadzať všetky priestory, aby sa zlé sily držali ďaleko.

V Kavečanoch si berú najmä starí ľudia domov objemnejšie množstvo svätenej vody, *bo znaju na co ju maju chasnovac.* Keď priniesli vodu domov *samo perše pošveceli šicko, i chižu i statki, obešli cali dom, že bi Perun do neho neudrel.* Touto vodou pokropia aj vianočný stromček a trochu sa z nej napijú. Pri tomto kropení príbytkov bolo charakteristické, že tak ako kňaz výdatne polieval v kostole okolostojacich, tak i veriaci dôkladne obchádzali svoje príbytky, kropili, okiadzali, žehnali v mene kríža vo viere, aby vypudili nečisté sily a dali domy pod Božiu ochranu.

V Plavči posvätenie domu sprevádzali slová: *Kristov kríž nech posvätí a ochraňuje tento dom.* Najstarší obyvatelia si pamätajú, že vodou sa pokropila aj studňa, aby v nej voda nevyschla. *Pošvecena voda* musí byť stále po ruke, lebo aj čert zďaleka obchádza dom, z ktorého cíti jej vôňu. Všeobecne je známe a používané aj porekadlo: *Bojí sa ako čert svätenej vody.*

Celý rád dôkazov o mnohostrannom použití svätenej vody v priebehu roka i ľudského života uvádzajú publikácie vlastivedného a regionálneho charakteru.[14] Z vlastných výskumných vzoriek uvádzam niekoľko príkladov.

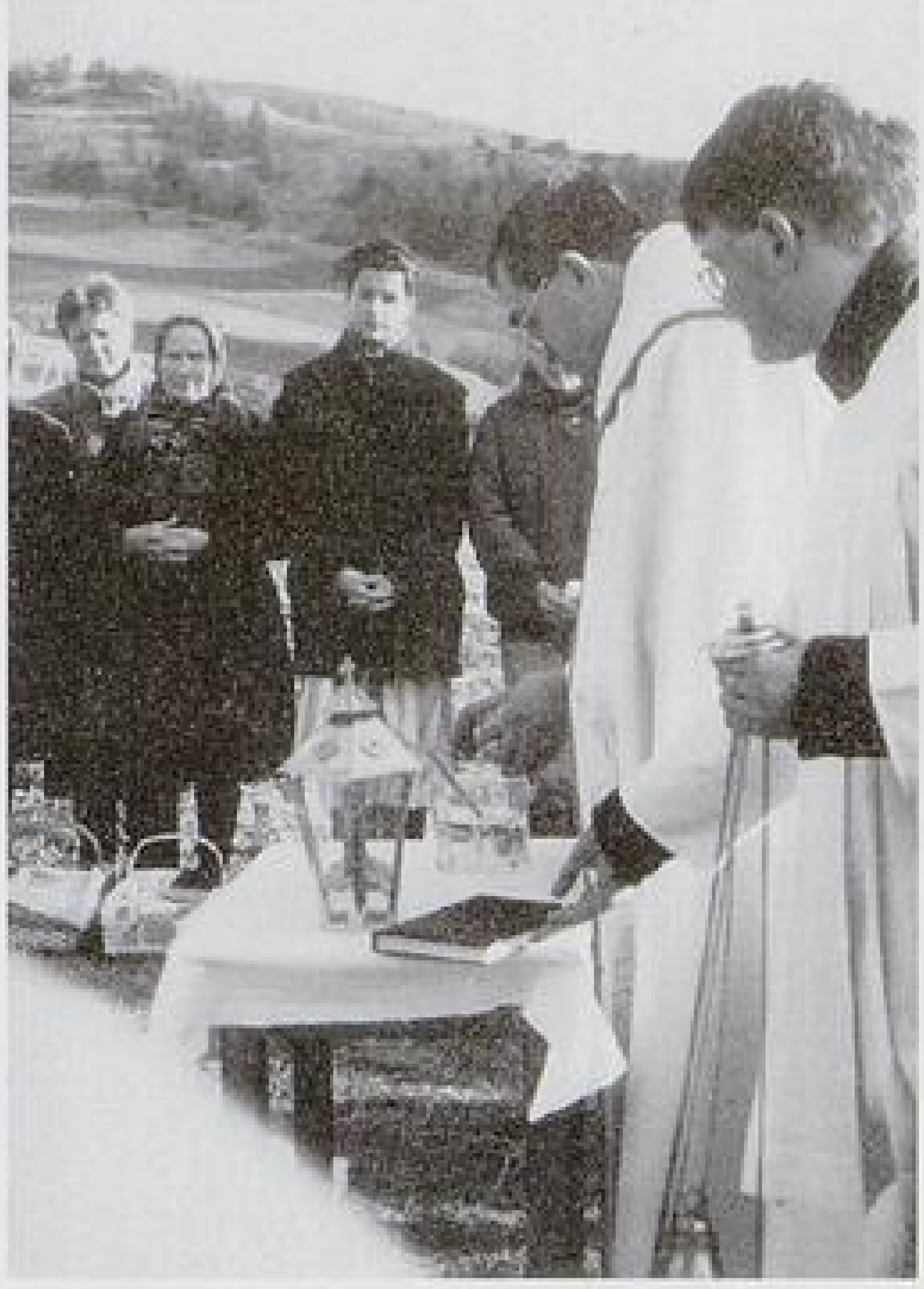
V rodinnom zvykosloví v obci Lúčka sa zredukovali úkony obradného používania svätenej vody. Prilievajú ju do prvého kúpeľa novonarodeniatka, kropia kmotru pred odchodom na krst. Zaniklo jej používanie v súvislosti s vádzkou rodičky, obdobne aj jej výskyt pri čepčení, či snímaní venca. Pomerne hojne sa využíva dodnes v pohrebnom zvykosloví. Zomierajúcemu sa snažia uľahčiť skonávanie tak, že sa mu dajú napiť svätenej vody, vykropia niekoľkokrát dôkladne lôžko. Musia ju mať pripravenú doma i pre potreby kňaza, ktorého volajú k zomierajúcemu, aby mu udelil posledné pomazanie. K rozšíreným zvykom patrí pokropenie truhly pred uložením mŕtveho.

Zanikli i tie úkony obradného charakteru, ktoré sprevádzali pracovné činnosti. Takže použitie svätenej vody v pracovnom zvykosloví žije už iba v pamäti najstarších informátorov. V Lúčke kropili touto vodou oráča pred prvým odchodom na pole, obdobne všetko osivo, náradie, voz i kone, neskôr aj traktor. Rovnako hojne liali vodu na kravy, keď išli na pašu, *abi jich neukušil dajaki žvir, paskudnik, bogare.* K vode pridávali aj sväteniny, aby chránili úrodu proti búrke a hromu. Dnes sa tieto úkony premietajú už iba do zvyku prežehnávať ľudí, zvieratá alebo pole pred prácou. Staršie ženy obvykle pri sadení zemiakov, alebo priesad praktizujú občasné pokropenie brázd, lebo ako hovoria *chceme sebe svojo zachovac.*

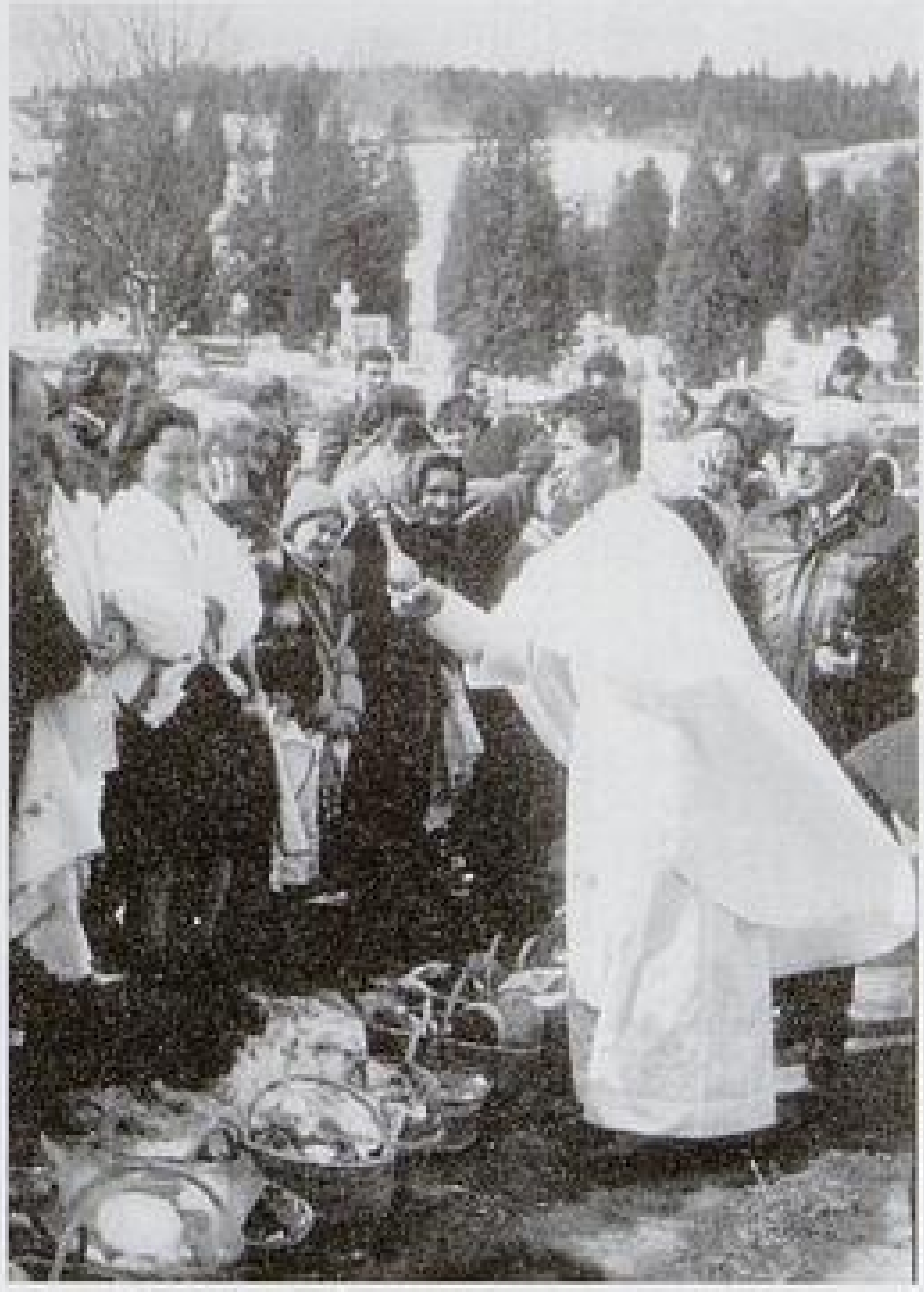
Všeobecne je však ustálený názor, že svätená voda pomáha odháňať zlé a nečisté sily. Informátori kategoricky zamietajú racionálny pôvod zla. Keď cítia ohrozenie zlého ducha, ktoré sa prejavuje nepokojom, podráždenosťou, nestálosťou siahnu za svätenou vodou. *Kec me daco nazlosci, vežmem z tej vodi a pridam i do jedzeňa.* Mnohé staršie ženy často radia mladším, aby použili vodu i na pokropenie opitého človeka. Je pozoruhodné, aké sú šikovné a vynaliezavé, aby nepozorovane pokropili ohrozenú osobu zo svojho okolia. Magickú silu vody podvedome rešpektujú aj v prípadoch ohrozenia rôznymi prírodnými živlami. Z Haligoviec pochádza zmienka o tom, že pri povodni, ktorá bola mimoriadne silná, rýchlo vykropili maštale a stajne v bezprostrednej blízkosti rozbúreného potoka a *voda še odrucila do druhej strany.* Ľudia si z minulosti fixujú aj praktiky jej využívania pri potrebe zdravého spánku. Keď zbadajú, že ich deti alebo ony sami nekľudne spia, vykropia postele vodou a pri tom hovoria *Pan Boh s nami a zle preč.*

Na liturgickú formu posvätenia vody, kriedy a tymianu nadväzuje dodnes nielen na dedinách, ale aj v mestách východného Slovenska slávnostné svätenie príbytkov.

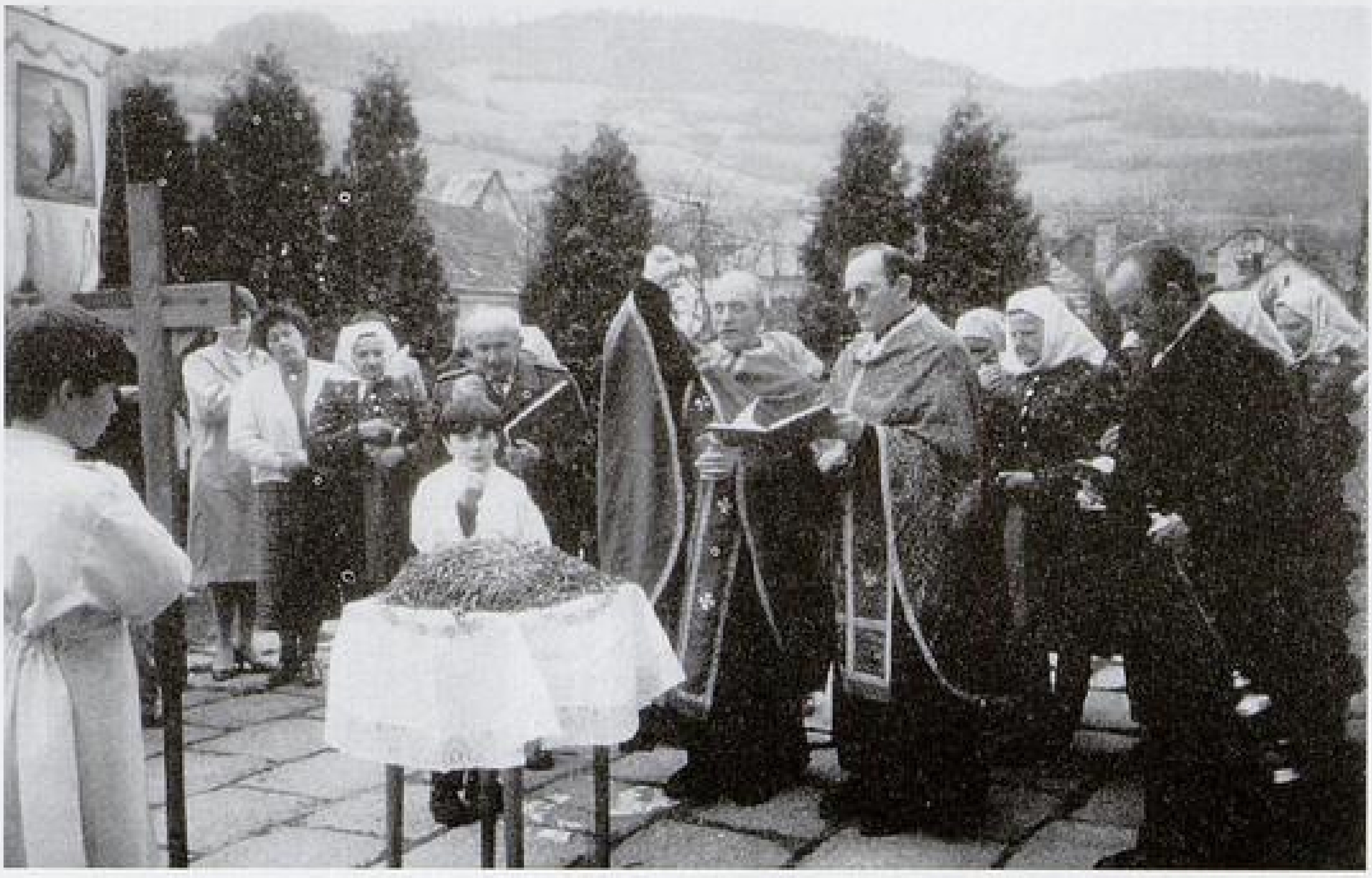
V Kavečanoch kňaz ohlási kadiaľ a kedy bude chodiť. Obyvatelia domov sa dopredu chystajú na jeho prijatie. Obchôdzky sa zúčastňuje kostolník a miništranti. Domáci prichystajú v obývacej izbe stôl prikrytý bielym obrusom, na ktorý postavia krížik a sviečku. V minulosti boli na stole aj naturálie, v niektorých rodinách kládli pod obrus jačmeň alebo strukoviny. Po príchode sprievodu do domu, sa najprv všetci pomodlia a kňaz pokropí svätenou vodou pomocou kropeničky celý príbytok, postupne všetky miestnosti ako aj vianočný stromček. Ak si neprinesie vlastnú kropeničku, domáci mu dajú trojkráľovú vodu, z ktorej odleje na odlomenú zelenú vetvičku a s ňou kropí. Niekde požiadajú prítomní aj o požehnanie osôb. Návšteva kňaza má v rodine slávnostný charakter, veď nepočítajúc mimoriadne rodinné udalosti, tentokrát vyhľadáva kňaz svojich veriacich v ich príbytku. Po pohostení, pred odchodom, jeden z miništrantov napíše kriedou nad dvere letopočet a písmená G+M+B, ktoré sú skratkou latinského CHRISTUS MANSIONEM BENEDICAT, *Kristus, požehnaj tento dom.* Medzi ľuďmi sa však považujú tieto znaky za začiatočné



Slávnostné posvätenie vody pred svätením veľkonočných jedál, osada Potoky pri Lúčke, okr. Sabinov. Foto Ing. Kristína Markušová, 1997.

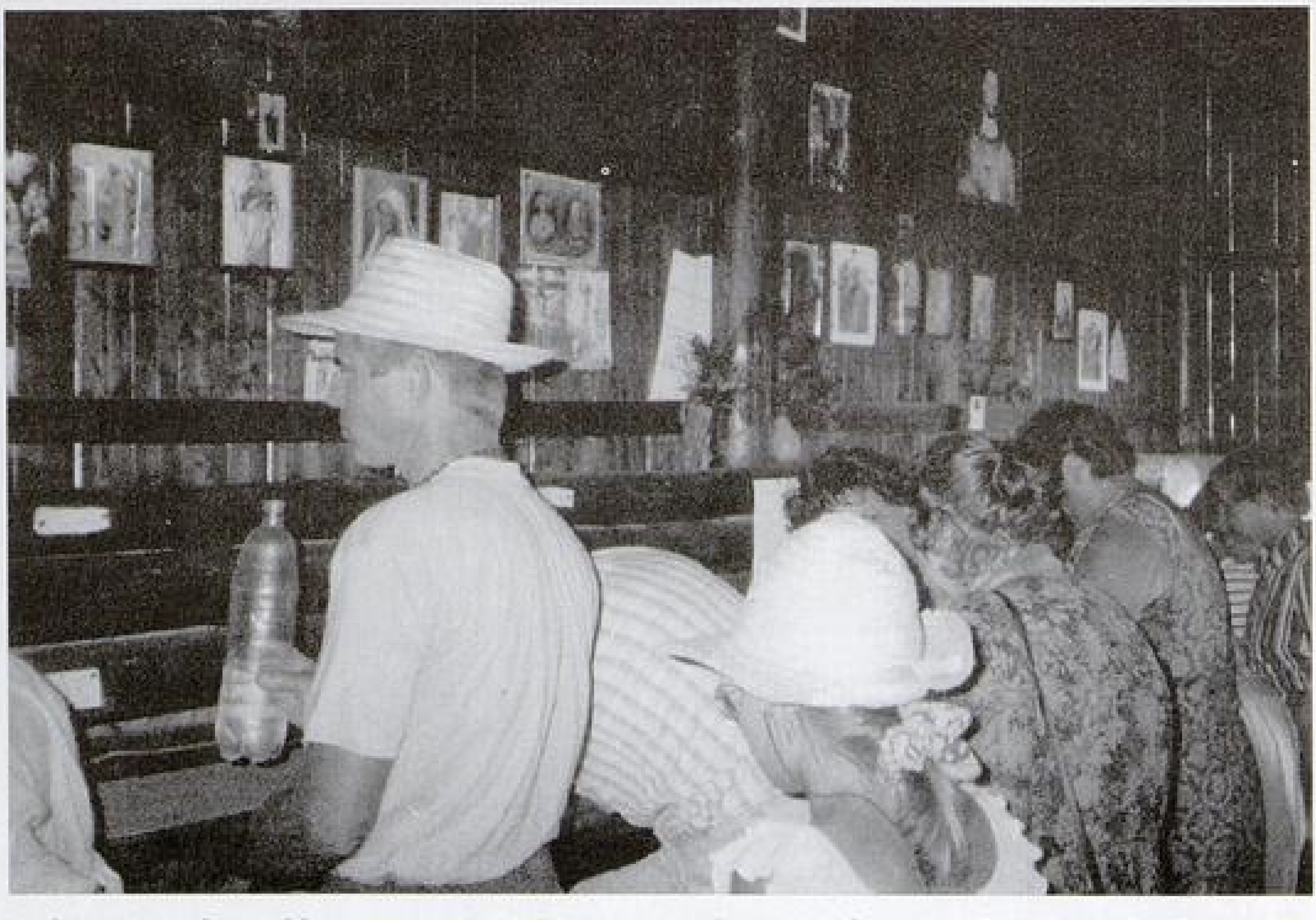


Slávnostné svätenie veľkonočných jedál, Litmanová, okr. Stará Ľubovňa. Foto Ing. Kristína Markušová, 1997.



Slávnostné posvätenie ozimín na deň svätého Juraja, Kojšov, okr. Gelnica. Foto Ing. Kristína Markušová, 1997.

Pútnici pri prameni so zázračnou vodou, Litmanová, okr. Stará Ľubovňa. Foto Stanislav Levendovský, 1994.



Naberanie vody pri hlavnom prameni, Litmanová, okr. Stará Ľubovňa. Foto Stanislav Levendovský, 1994.

písmená mien troch kráľov Gašpara, Melichara a Baltazára. Tento nápis sa nezvykne ani nesmie zmazať, pretože ochraňuje dom pred zlými silami. V minulosti bolo toto svätenie zároveň aj koledovaním, pri ktorom sa zbierali naturálie a poplatky za duše. V súčasnosti sú formou odmeny už iba peniaze. Záleží od miestneho kňaza, či ich zoberie hneď po vysvätení, alebo až dodatočne.

Svätená voda sa v liturgii používa na kropenie zelene, sviečok, jedál a rôznych predmetov, pre ktoré sa používa názov **sväteniny.** Aj k nim sa ľudia v mnohých problémoch a ťažkostiach života obracali. Podrobné používanie v súčasnej dobe bude predmetom spracovávania v niektorom z ďalších príspevkov.

Svätená voda spolu s vodou z pútnických prameňov, pre ktorú sa v ľudovej viere ustálil názov **zázračná voda,** si zachováva uplatnenie v ľudovom liečení. V každej skúmanej lokalite ľudia uvádzali mnoho pozitívnych príkladov jej použitia proti urieknutiu, kožným chorobám, reumatickým ťažkostiam, boleniam hlavy, nevoľnostiam ap. K jej kladnému účinku je nevyhnutná modlitba, najmä litánie k Panne Márii.

Voda z prameňov bola preferovaná v súvislosti z ich bezprostredným kontaktom so zemou, z ktorej vyvierali a ktorá znásobovala hlavne ich očistnú funkciu.[15]

Takmer každé pútnické miesto na Slovensku má svoju zázračnú studničku, z ktorej voda lieči najrozličnejšie neduhy.

Zázračné vodné pramene vyvierajú aj v Litmanovej, ktorá je jedným z najmladších pútnických miest na Slovensku. I tu podľa legendy vytryskla voda neďaleko miesta, kde sa dvom dievčatám zjavila Panna Mária. V prvých rokoch po zjavení sa pred prameňom zhromažďovali v dlhých radoch veľké davy ľudí, pričom čakali na nabratie vody i niekoľko hodín. V priebehu posledných 2–3 rokov boli nájdené i ďalšie studničky. Postavili nad nimi drevené prístrešky a vodu odviedli do rúr s kohútikmi. Pri nich sa pútnici na spiatočnej ceste z hory Zvir zastavujú a naberajú vodu prevažne do plastikových fliaš. Zriadenie niekoľkých prameňov si vyžiadala nutnosť vyriešiť enormné požiadavky a potreby pútnikov a zároveň aj uspokojiť ich predstavy, že na mieste zázraku sa musí vyskytovať aj vhodný vodný zdroj so zázračnou vodou. Pri prameňoch sa najmä v letnom období zhromažďujú stovky, počas nedelí i tisícky veriacich, aby si odniesli túto vzácnu vodu domov. Výdatné pramene uspokoja i náročných, ktorí potrebujú aj niekoľko litrov vody. Nemodlila sa už priamo pri studničkách, nedodržiavajú ani príkazy mlčanlivosti, vodu môžu naberať v akomkoľvek čase, ale stále húževnato veria v jej ozdravujúcu silu.

Z uvedených spôsobov a praktík paraliturgického charakteru vyplýva, že pôvodne magický význam, ktorý sa vode pripisoval, nadobudol iný obsah. Predovšetkým dochádza k redukcii, či transformácii používania vody v jarnom a zimnom novoročí a rodinnom zvykosloví.

Využitie svätenej vody, ktoré sa viaže na cirkevný akt v kostole, sa naopak dostáva do centra záujmu ako jedna z foriem mimoliturgickej zbožnosti.

Účasť ľudí pri cirkevnom obrade posvätenia vody vyjadruje jednak manifestný prejav spoluúčasti, ale je aj prejavom úcty a dodržovania cirkvou doporučovanej aktivity. Samotné používanie svätenej vody závisí už viac menej od aktívnejšieho, či pasívnejšieho individuálneho prístupu. Súvisí však aj od stupňa náboženského vedomia spojeného s tradičným presvedčením a blahodárnych účinkoch vody.

Poznámky:

1 *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska,* Bratislava 1995, str. 310.

2 Porovn. Ludvík NEUFELD, *K otázkam premien súčasného stavu veľkonočných tradícií v oblasti Stariny,* in: Výroční obyčeje. Brno 1982, str. 324 a Richard JEŘÁBEK: *K otázce vzniku poutních míst a jejich vlivu na život a kulturu venkovského lidu,* in: Český lid, ročník 48, č. 4, 1961, str. 147:„*...házení oděvních součástek nebo obvazů do vodních toků je obecné a jeho smyslem je snaha po magickém zničení nemoci zničením oděvu...*"

3 Porovn. Emília HORVÁTHOVÁ, *Zo zvykoslovných a poverových reálií na hornom Spiši,* in: Slovenský národopis, ročník XX, č. 3, 1972, str. 495, *„na potoku sa umývali nielen ľudia, ale aj kone, aby boli zdravé a mocné a netvorili sa im rany...“*

4 Porovn. Emília HORVÁTHOVÁ, *Výročné a príležitostné zvyky,* in: Horehronie II., Bratislava 19, str. 283 ... *„aby sa neduh zľakol a skapau“... fľaštičku s touto vodou položili pri stavbe domu pod prvú skalu, umyli krave vemeno...*

5 Porovn. Manga JÁNOS, *Ünnepek, szokások az Ipoly mentén,* Bratislava 1968, str. 106 ... *„keď skončili dievčatá modlenie, umyli si v potoku tvár a na to hovorili, že sa umývajú v zlatej vode, lebo Ježiš keď prešiel Jordán, tak ho premenil na zlatú vodu. Veľkopiatočné umývanie sa okolo I. svetovej vojny vytratilo.“*

6 Pozri: Bálint SÁNDOR, *Karácsony, húsvét, pünkösd,* in: A nagyünnepek hazai és közép-europai hagományvilágaóil 2. kiadás, Budapest 1976, str. 54.

7 *„A ja vam vinčujem šicko dobre, co ot Pana Boha požadace, ščesce, zdrave, hojne božske požehnane, a po tim marnim živoce, slavu nebesku, korunu anďelsku, mohli obšahnuc každe jedno. Pochvalen Ježiš Kristus.“*

8 *„Vinčujem vam šicko dobre, co ot Pana Boha požadace, zdrave, hojne Božske požehnane, že bi sme mohli toto šveta prežic, do druhich še dožic, hojnejši, spokojnejši, vešeľši. Z menšima hrichami a s veľkou radoscou, že bi sme mohli obšahnuc od Krista Pana korunu andelsku. Pochvalen Ježiš Kristus.“*

9 Porovn. Emília HORVÁTHOVÁ, *Rok vo zvykoch nášho ľudu,* Bratislava 1986, str. 89, 90 ...„po prinesení vody či už o polnoci alebo včas ráno prichodiaci pozdravil: Daj, bože dobrý deň, prvšia voda než oheň, a potom povedal vinš, ktorý mal charakter koledy.“ Ján OLEJNÍK, *Ľud pod Tatrami,* Martin 1984, str. 142 ...„niekde ešte pred večerou sa celá rodina zhromažďovala pred nádobou plnou vody, gazda do nej vložil mincu a umyl sa. Po ňom manželka a postupne všetky deti, vo viere že voda chráni rodinu od chorôb a peniaze prinesú blahobyt a šťastie.“ Kornélia JAKUBÍKOVÁ, *Duchovná kultúra ľudu,* in: Zamagurie, Bratislava 1972, str. 238 ...„ľudia vo Veľkom Lipníku pri prvom zvonení na polnočnú omšu nabrali z potoka vody do vedra a ňou sa poumývali, aby boli celý rok čerství a zdraví. Po návrate z omše, utekali nabrať vody zo studne, pretože sa verilo, že počas polnočnej omše sa voda premieňa na víno.“ Emília HORVÁTHOVÁ, *Zo zvykoslovných reálií,* c. d., str. 486, ...„v Kamienke utekali dievčatá so žochtárom na potok, načreli do neho vody proti prúdu a bežali domov. Na každú čakala gazdiná spýtala sa, čo priniesla. Odpoveď znela: Maslo, sír a kravam žir.“ ...„večer počas zvonenia utekali s hrnčekom po vodu zo studne, prinášali ju obvykle s vinšom, a pri večeri do nej dávali z každého jedla, ktoré bolo na stole.“ Antonín VÁCLAVÍK, *Výroční obyčeje a lidové umění,* Praha 1959, str. 123 ...„když se před večeří v Kavečanech dával na stůl chléb, každý člen rodiny se mu poklonil, umývali si všichni ruce tak, jak se dálo i při pohřebním obyčeji, pak šli muži do stájí a kropili vodou z umývání rukou všechen dobytek.“ Bálint SÁNDOR, c. d. str. 54 ...„V Tornyospálca (Maďarsko) o polnoci donášajú dievčatá zo studne zlatú vodu a ráno sa v nej umyjú, aby boli pekné.“ Na ďalších stranách uvádza iné príklady, pričom sa pre túto vodu zväčšia používa názov zlatá. Na str. 58 uvádza, že u južných Slovanov sa nazýva „jakovna“, čiže mocná, u Srbov, „prva“ .

10 Pozri: Bálint SÁNDOR, c. d., str. 135.

11 Pozri: Bálint SÁNDOR, c. d., str. 84.

12 Porovnaj: Ján OLEJNÍK, *Výročné obyčaje na Spiši* – súčasný stav, in: Výroční obyčeje, Brno 1982, str. 302, Kornélia JAKUBÍKOVÁ, c. d., str. 243, Mikuláš MUŠINKA, *Súčasný stav a premeny vo výročných obradoch východoslovenských Ukrajincov,* in: Výroční Obyčeje, Brno 1982, str. 311.

13 Pozri: Ján OLEJNÍK, *Zimný slnovrat, jarné novoročie a letný slnovrat v Jakubanoch, Jarabine, Litmanovej, Ostrurní a Veľkom Lipníku v súčasnosti.* In: Naukovij zbirnik muzea ukrajinskej kuľtury v Svidniku, roč. 6, 1972, str. 237.

14 Porovnaj: Rudolf BEDNÁRIK, *Duchovná a hmotná kultúra nášho ľudu,* Turčiansky svätý Martin 1943, str. 68, 97, 103, Antonín VÁCLAVÍK, c. d., str. 121–126, Emília HORVÁTHOVÁ, *Rok vo zvykoch...,* c. d., str. 58 114, 176, 178, 180, Emília HORVÁTHOVÁ, in: Horehronie, Bratislava 19, str. 266, 267, 269, 287–288, 292, 331, Kornélia JAKUBÍKOVÁ, c. d., str. 201, 202–3, 219, 225, 227, 243, Manga JÁNOS, c. d., str. 105, 106, Ján OLEJNÍK, *Ľud...,* c. d., str. 78, 113, 146, Jan PARGAČ, *Pověrečné praktiky v pracovních zvycích zátopové oblasti horní Cirochy.* In: Etnografický výskum zátopovej oblasti hornej Cirochy, Košice 1980, str. 86–88.

15 ENCYKLOPÉDIA ĽUDOVEJ KULTÚRY, c. d., str. 311.

Literatúra:

BÁLINT, Šándor: *Karácsony, húsvét, pünkösd.* A nagyünnepek hazai és közep-európai hagyományvilágából 2. kiadás, Budapest, 1976.

BEDNÁRIK, Rudolf: *Duchovná a hmotná kultúra nášho ľudu.* Turčiansky Svätý Martin, 1943.

HORVÁTHOVÁ, Emília: *Rok vo zvykoch nášho ľudu.* Bratislava 1986.

HORVÁTHOVÁ, Emília: *Zo zvykoslovných a poverových reálií na hornom Spiši.* In: Slovenský národopis XX, 1972, 3 str. 484–503.

HORVÁTHOVÁ, Emília: *Horehronie II.* Bratislava 1972.

JAKUBÍKOVÁ, Kornélia: *Zamagurie.* Bratislava 1972.

KLEPÁČOVÁ, Eleonóra: *Zeleň vo výročných obyčajach.* In: Slovenský národopis 1979, 4 str. 553–566.

MANGA, János: *Ünnepek, szokások az Ipoly Mentén.* Bratislava 1968.

MUŠINKA, Mikuláš: *Súčasný stav a premeny vo výročných obradoch východoslovenských Ukrajincov.* In: Výroční obyčeje Brno 1982, str. 307–313.

NEUFELD, Ludvík: *K otázkam premien a súčasného stavu veľkonočných tradícií v oblasti Stariny.* In: Výroční obyčeje, Brno 1982, str. 323–327.

OLEJNÍK, Ján: *Ľud pod Tatrami.* Martin 1994.

OLEJNÍK, Ján: *Regionálne zvláštnosti vo výročných obyčajach na Spiši v súčasnosti.* In: Národopisné aktuality 1976, XIII, str. 101–110.

OLEJNÍK, Ján: *Zimný slnovrat, jarné novoročie a letný slnovrat, v Jakubanoch, Jarabine, Litmanovej a Veľkom Lipníku v súčasnosti.* In: Naukovij zbirnik muzea ukrajinskej kuľtury v Svidníku 1972, roč. 6, str. 227–243.

PARGAČ, Ján: *Pověrečné praktiky v pracovních zvycích zátopové oblasti hornej Cirochy.* In: Etnografický výskum zátopovej oblasti hornej Cirochy, Košice 1980.

RICHTER, Klemens: *Liturgie a život.* Vyšehrad 1996.

ZILYNSKIJ, Orest: *Výroční zvyky Ukrajinců východního Slovenska a jižního Polska v interetnickém kontextu.* In: Národopisné aktuality, roč. XIII, 1976, st. 17–26.

The Contemporary Forms of the Use of Holy Water in Folk Customs

Abstract

Since the old times water has been greatly adored by the people, and as a magic and purgative element it penetrated in the same function into Christian customs. Nowadays the vitality of the manifestations connected with various uses of holy water can be observed. The believers bring the water home after consecration on the day of the Three Kings and sprinkle their dwellings and all the members of the family. They are convinced of the miraculous force of this water. They use it multilaterally in the course of a year. The older generation was used to bless with the water when leaving home, to sprinkle the bed of an ill or a dying man. The water was also poured on the house to protect it from evil. This water together with that from pilgrims' springs preserved its application in folk treatment. The people give many examples of its use against the evil eye, skin diseases and rheumatic troubles. The people's participation in the Church ceremony of water consecration as well as fetching the water itself is an act of manifestation of the co-participation and respect for the activity recommended by the Church. The use of the holy water itself depends on the active or passive individual approaches.

Gegenwärtige Formen vom Weihwassergebrauch bei Ritualen

Zusammenfassung

Das Wasser erfreute sich seit eh und je einer Hochschätzung und es ist als Reinigungsquelle in derselben Rolle in die christlichen Rituale übergegangen. Zur Zeit ist die fortwirkende Tradition des Weihwassergebrauchs erkennbar. Die Gläubigen bringen das Weihwasser am Dreikönigstag nach Hause und besprengen damit ihre Wohnräume, sowie alle Familienmitglieder. Sie sind überzeugt davon, daß dieses Wasser Wunder tun kann. Im Verlauf des Jahres wird das Weihwasser vielseitig ausgenutzt. Bei der ältesten Generation ist die Gewohnheit bis heute erhalten geblieben, sich beim

Verlassen des Hauses mit den im Weihwasser getauchten Fingern zu bekreuzigen, das Bett eines Kranken oder Sterbenden zu besprengen, sowie die Wohnräume zum Schutz vor unreinen Kräften zu begießen. Das Weihwasser, wie auch das Wasser aus Wallfahrtsquellen werden weiterhin in der Volksheilkunde verwendet. Es werden viele Beispiele erwähnt, z.B. als Heilmittel gegen Behexung, Hautkrankheiten, rheumatische Beschwerden, Kopfschmerzen u.ä. Die Teilnahme am kirchlichen Weihritual, sowie das Schöpfen vom Weihwasser an sich manifestiert die Mitbeteiligung an der von der Kirche empfohlenen Aktivität sowie die Verehrung von Tradition. Die mehr oder weniger aktive Benutzung des Weihwassers hängt schon von einer individuellen Einstellung ab.

ROSTLINSTVO V POVĚREČNÝCH PŘEDSTAVÁCH NA MORAVSKÝCH KOPANICÍCH

PAVEL POPELKA, Muzeum J. A. Komenského, Uherský Brod

Člověk jako biologický tvor žije od svého vzniku v úzkém vztahu s přírodou. V minulosti, kdy byl člověk především zemědělec, byly tyto vazby hlubší, živelnější, nejednou spjaty až s magií. Pozůstatky víry v nadpřirozené účinky rostlin se ojediněle zachovaly až do současnosti. Zejména je můžeme nalézt (myslím tím 70 léta tohoto století) v hospodářsky zaostalých oblastech, např. na moravských Kopanicích. Moravskými Kopanicemi se v etnografické literatuře rozumí čtyři obce s dvorcovým (rozptýleným) osídlením, konkrétně Vápenice, Vyškovec, Žitková, Lopeník a jejich administrativní a kulturní centrum Starý Hrozenkov, někteří badatelé sem z hlediska duchovní kultury řadí i Strání a Březovou.

Rostliny nacházíme v hospodářských obyčejích, milostných praktikách, i v obyčejích spjatých s narozením člověka, svatbou a smrtí. Nezřídka lidé znali též jejich léčivé účinky, které racionálně využívali. Mimoto rostlinami zdobili sebe a své příbytky.

Je nesporné, že Kopaničář (název je odvozen od samot rozptýlených uprostřed polností – kopanic), žijící obklopen přírodou, přírodu také bezprostředně vnímal a miloval. Ze svého vztahu k ní se vyznává i v písních:

1. Horenko chabová,
kebys bola moja,
dal bych ca okovac
železom dokola.

2. Železom dokola,
zlatým plechom pobic,
horenko chabová,
ty moja mosíš byc.

1. To hrozenské pole
samým kvjécím kvitně,
jako tam, Bože muoj,
ej, lahúčko privykně.

Vztah ke květeně a rostlinstvu se zobrazil i v lidovém kroji. Nejenomže kopaničářský kroj, celý ručně vyšívaný, svou barevností připomíná horské kopaničářské louky, kterých na moravsko-slovenském pomezí bylo, jak říkají domácí, *neurekom* (hodně), ale i kopaničářská výšivka se inspirovala rostlinnými a květinovými motivy a pak přejala i rostlinné označení. Vzory kopaničářských košil, rukávců a leknic se jmenují *na hrozenská kvetá, na zacelinku, na žitný klas a růžu, na stromeček, na rozmarýnu, na brezkyňu, na trnový veněc.*

Kopaničáři si cenili zejména stromů. Na jejich pozemcích téměř nenajdeme místa bez stromu. Tam, kde nerostly křoviska či lesy, sázeli ovocné stromy, nejčastěji švestky, ale také různé odrůdy jabloní, hrušní, třešně a ořechy. U každého stavení stála lípa. Byla oblíbená pro květ, ze kterého se vařil čaj, pro opojnou vůni a zajisté i pro užitek, který přinášelo v minulosti zde velmi rozšířené včelařství.

O neobyčejném vztahu Kopaničářů k přírodě svědčí i okolnost, že ačkoliv žili uprostřed krásné přírody, přesto si ještě před svými příbytky pořizovali zahrádky, v nichž především pěstovali pronikavě vonící rostliny – *boži drevco* (pelyněk brotan), *Maří list* (vratič maří list) *a marunku* (kopretina řimbaba). Byly jednak doplňkem svátečního kroje děvčat a mnohdy i vdaných žen (lístky či výhonky těchto rostlin si ženy zastrkávaly za živůtky leknic, když šly v neděli do kostela nebo na nějakou slavnostní událost do Starého Hrozenkova), jednak se využívaly v neobyčejně bohaté obyčejové tradici. Boří drevco a marunka se např. dávaly do první koupele děvčátek, aby děvčata chlapcům voněla a aby jim byla vzácná. Kromě těchto rostlin se do koupele vkládala *i šípková růže,* aby děvče bylo červené, *spál* (Chantia arvenis) – mechové koule ze šípkových keřů, aby dítě dobře spávalo *a žito,* aby bylo dobrým gazdou. Voda z první koupele se vylévala pod ovocné stromy.

Nejpěstovanější ozdobnou rostlinou v domácnostech na moravských Kopanicích byl spolu *s myrtou a muškáty* (Pellargonium) *rozmarýn* (Rosmarinus officinalis). Byl neodmyslitelný zejména v domech, kde byla děvčata na vdávání. Pěstoval se v zahrádkách i v květináčích za okny. Od nepaměti byl symbolem mravní zachovalosti nevěsty i ženicha. Z toho důvodu našel uplatnění i ve svatebním kroji ženicha a nevěsty. Ženich měl rozmarýn spolu s myrtou zatknutý za kloboučkem, nevěsta držela stvol rozmarýnu v ruce, nebo jej měla zastrčený *za žinkami,* kterými se stahoval živůtek *leknice* a kousek rozmarýnu měla zapletený *v partě,* nevěstinském pentlení. Z rozmarýnu se zhotovovaly i kytičky pro svatebčany. Nevěstinskému rozmarýnu se přisuzovala magická moc. Dalo se s ním *porobic* – počarovat. Proto při obyčeji snímání nevěstinského pentlení seděla vedle nevěsty *široká* – nevěstina kmotřenka spolu s nevěstinou matkou a obě dbaly, aby se neztratil ani sebemenší kousek z nevěstiny party. Rozmarýn a myrta z pentlení se pak sušily a když bylo v rodině nemocné dítě nebo dobytek, tak jím *kadzily* – okuřovaly. Stejným způsobem se dalo léčit i s rozmarýnovými věnečky, které se pokládaly ženichovi a nevěstě na hlavu při svatebním obřadu v kostele. Ve Strání se věnečky dokonce zašívaly do peřin, aby ženy lehčeji rodily.

Kouzelnou moc mělo mít i některé luční kvítí, zejména *laskavec* (sleziník červený – Asplenium trichomanes), *milovnik* (třezalka tečkovaná – Hypericum perforatum), *netáta* (plavuň vidlačka - Lycopodium clavatum), *májovnik* (černohlávek obecný – Prunella vulgaris) *a pjaceraká zacelina* (bílojetel pětilistý – Dorycnium pentaphyllum). Tyto *zeliny* měly děvčatům zajistit *odsúdzěnca* – milence. Např. se věřilo, že když děvče vytlačí z milovníku kroucením v *rubáči* (nejspodnější součástce ženského oblečení) červenou šťávu, dostane milence, na kterého si myslí. Stejného účinku se mělo dosáhnout, když chlapec snědl *pagáček,* do kterého děvče zapeklo *laskavec.* Aby se děvčata chlapcům líbila, nosila za živůtky májovník a pjacerakú zacelinu. Svatba se zase měla uspíšit, když se děvče umývalo *netátou.* Někdy se netátou umývaly i lavice, aby se mládenci *schodzili* (aby chodili do domu na námluvy). Netátě še vůbec přisuzovalo hodně nadpřirozených vlastností. Např. když se přinesla na taneční zábavu, měla se určitě strhnout bitka. O její magické síle vypovídá i píseň ze Strání:

Veru, chlapci, nevíte,
preco za mňú chodíte
a já nosím netátu
za ertúškem zapjatú.

Rostliny se výrazně uplatňovaly i ve výročních obyčejích, zejména o velikonocích a vánocích. S velikonočními svátky se pojí obchůzky děvčat *s máji,* jívovými ratolestmi ozdobenými krepovým papírem a obrázky svatých, které symbolizovaly přinesení nového léta (jara) do vsi, jak ostatně potvrzují při obchůzkách zpívané staré obřadní písně:

1. *Išla Dora pre vodu,*
nové létko,
aj ze dvoma vedrami,
háj, háj, zelený máj.

2. *Kdože je tu z Moravy,*
nové létko,
odkážem méj maceri,
háj, háj, zelený máj.

3. Že sa já tu dobre mám,
nové létko,
pod trníčkom sedávám,
koreň, šafrán predávám,
háj, háj, zelený máj.

4. Dora kričí na dvore,
nové létko,
na svú mamku v komore,
háj, háj, zelený máj.

5. Pojce, mamko, pojce sem,
nové létko,
chytro pojce, chytro sem,
háj, háj, zelený máj.

6. Beží Vesna z Moravy,
nové létko,
budze krma pre kravy,
háj, háj, zelený máj.

7. Idze, létko, idze,
velkú radosc něse,
radosc aj preradosc,
aj od Boha milosc,
háj, háj, zelený máj,
poj, létko, něměškaj.

Obecně rozšířeným zvykem bylo, že děvčata v některé výroční svátky pletla z lučních bylin věnečky a pak je házela do vody. Podle toho, jak věnečky pluly, se pak usuzovalo na možný sňatek. Ve Starém Hrozenkově se tento obyčej vztahoval ke svátku Nejsvětější Trojice. Před svatým Jiřím děvčata natrhala zelin, ve středu a v pátek před svátkem Nejsvětější Trojice se postila a konečně na Nejsvětější Trojici z nich upletla věnce a pouštěla je po vodě. Kterému děvčeti plul vínek vpředu, to se mělo nejdříve vdát, které se na vodě točil, to měla mít svatbu *s muzikú,* které tonul, ta se neměla vdát vůbec. Někdy děvčata házela vínky i na jabloň. Čí vínek se zachytil, té měla být svatba. Po házení si děvčata podložila vínky pod hlavu a snila o svých vyvolených. Aby si je pojistila, pomáhala si i milostným zaklínáním.

Textů milostných zaklínání bylo na moravských Kopanicích velké množství. Někdy měly umocnit jejich účinek i ratolesti různých keřů a stromů. Při jednom ze zaklínadel se postupovalo tak, že dívka musela nalámat určité ratolesti, kterých se nesměla chytit holou rukou a zaklínat následující formulí: *„Ty hrab, ty ho hráb, ty dub, ty naň dúp, a ty bez, ty preň bež, a ty šíp, ty ho ščíp, a ty hruška, ty ho huškaj, a ty hloh, ty mu poščaj nuoh. Jak je za horámi, aby sa prelámal, jak je za vodú, aby preplul, jak je za okennými mrežámi, aby sa prepálil. Vyše mosta, níže mosta, aby němal nihdzě mjésta, vyše lávky, níže lávky, aby němal nihdzě stávky, jak u nás.“*

První vánoční praktiky spjaté s vegetací se vykonávaly už ve svátek sv. Ondřeje (30.listopadu). Na tento den si děvčata připravila tři vrbové pruty, jeden ostrouhala celý, druhý zpoloviny, třetí ponechala neostrouhaný a všechny schovala pod polštář. Když se v noci probudila, sáhla po prutech. Vytáhla-li ostrouhaný, měla se provdat za mládence, zpola ostrouhaný znamenal vdovce, neostrouhaný věštil, že toho roku svatba nebude. Téhož dne, někde také na Barboru, děvčata ústy ulamovala třešňové větvičky. Každé ráno na lačný žaludek je vodou z úst zalévala. Jestliže jim rozkvetly do svátku *Božího narození,* takže si je mohla vzít do kostela, měla se do roka provdat.

Jisté zeliny měly děvčatům zabezpečit i krásu. Za krásné se pokládaly především červené líce. Těch měla děvčata dosáhnout, když si natírala tváře červeným vínem, ve kterém byl naložen *hřebíček* (karafiát zahradní). Víno s hřebíčkem však muselo být magicko zmocněno tím, že si je děvčata na Boží narození vzala do kostela a zvedla v okamžení, kdy kněz pozvedl při pozdvihování kalich.

Krásu měla děvčatům zajistit i zelina *něcík,* kterou děvčata trhala ráno na Velký pátek. Před východem slunce se ovšem musela vykoupat *ve schodnicích* (místo, kde se stékalo několik pramenů) a třikrát oběhnout kolem stavení *se šípovým prutem* v ruce. Účinku se dosáhlo jen tehdy, když dívky vykonaly tyto činnosti nahé.

Zdraví měl zajistit *česnek ze štědrovečerního stolu,* utřený mezi kameny, kterým se na Velký pátek natíraly žíly.

Rostlinám se vůbec přisuzovaly roztodivné vlastnosti. Musely však být určitým způsobem zmocněné, např. církevním svěcením, nebo tím, že se sbíraly pouze v určitý den v roce. Magickou sílu tak mnohdy získaly i zeliny, které jinak za kouzelné pokládány nebyly. Léčivé účinky mělo mít např. kvítí z oltářů stavěných u příležitosti Božího těla. Sušilo se a používalo k okuřování dobytka i lidí. Svěcené *kočičky,* zastrčené za krovem, nebo v místnosti za křížem či svatým obrázkem, měly zase ochránit dům před bleskem. Také se polykaly proti bolestem v krku. Jestliže ve stavení strašilo, stačilo dům vykropit odvarem z *tolity* (tolita lékařská – Cynanchum vincetoxicum) *a vazového* dřeva. Věřilo se také, že jsou-li na vozových kolech vázové loukotě, nic zlého k vozu nepřistoupí.

Velmi mnoho pověr se vztahovalo k využití zelin v hospodářství. Na moravských Kopanicích byla velmi rozšířena víra v *bosorky,* ženy škodící v hospodářství. Soudilo se, že bosorky jsou schopny okrádat hospodářství o mléko, smetanu a máslo. Na moravských Kopanicích se proto setkáváme s celou řadou magických praktik, kterými se mělo hospodářství uchránit před bosorkami. Z rostlin se proti bosorkám nejvíce užívalo *šípových* větví. Způsobů použití bylo hodně. Např. tři šípkové výhonky se svinuly do kolečka, přes ně se nakladly kopřivy a přes tento magický kruh se cedilo mléko. Tato praktika měla způsobit, že každá bosorka, která by chtěla škodit v hospodářství, bude popálená a popíchaná. Obdobně, když kráva nechtěla dojit a myslelo se, že je to kvůli bosorce, vydojený zbytek mléka se vyléval k šípkovému keři a mrskal se šípovým omládem.

Šípku se používalo i k zapuzení *zleze* (živočichů škodících na poli). V tomto případě musel hospodář vstát na sv. Hátu (5. února) před východem slunce, nahý obejít se šípovou větví pole a pak ji přehodit k sousedům.

Velká moc se přikládala *i velikonočni pomlázce* – vrbovým omládům, kterými se na Velikonoční pondělí šlehala děvčata, aby *neoprašivěla.* Pomlázkou se pak šlehal i dobytek poprvé hnaný na pastvu, aby byl tučný a zdravý. Velmi významným dnem pasáků dobytka byl svátek sv. Ducha. V tento den pasáci zdobili dobytek květinovými věnci. Byl to vlastně svátek na oslavu započetí pastvy. Pověrečných praktik k první hospodářské činnosti byla celá řada. Z dalších můžeme vzpomenout zvyk natírat dobytče při prvním orání vánočním česnekem, aby bylo silné.

Vedle pověrečných praktik se však setkáváme i s praktikami racionálními. Lidé na moravských Kopanicích měli hluboké povědomí o léčivých vlastnostech rostlin a prakticky je využívali. K léčení se zde nejčastěji používal *podběl* (Tussilago fargara), *petrklíč* (Primula veris), *devětsil* (Petasites hybridus), *plicník lékařský* (Pulmonara officinalis), *hlohový květ* (Crataegus oxyacantha), květy a plody *černého bezu* (flos et fructus sambuci nigri), *mařinka vonná* (Asperula odorata), *mateřídouška* (Thymus vulgaris), *řepík* (Agrimonia eupatoria), *kozlík* (Valeriana ocinalis) a mnoho dalších, dnes už mnohdy neznámých. Léčením lidí pomocí rostlin a nejednou i pomocí magie se zde zabývaly dokonce takřka profesionalizované žitkovské *bohyně,* ženy s neobyčejně rozsáhlými znalostmi léčivých rostlin a částečně i lidské psychiky, na které se obraceli lidé z daleka a s rozličnými problémy. Ponejvíce se za nimi chodilo o radu ve věcech milostných, ve sporech, krádežích a zejména v nemoci.

Vidíme tedy, že rostliny, jejich využívání a představy o nich se na moravských Kopanicích dotýkaly mnohých druhů lidské činnosti. Objevovaly a využívaly se při všech rozhodujících momentech lidského života i v důležitých obdobích roku. Jejich význam se však postupně oslaboval s vytrácením bezprostřední závislosti člověla na přírodě, až dnes dosáhl pouze takového stupně, že se rostliny využívají jen pro hospodářský užitek, léčivé účinky a estetickou hodnotu, např. pro zkrášlení interiéru.

Flora in Superstitious Images in the Region of moravské Kopanice

Abstract

Plants, their making use of and images about them concerned many branches of human activity in the region of moravské Kopanice. It was so because at early stage of human development the plants were indispensable part of ceremonies which ensured success of all human activities, health and life strength. The plants appeared in every decisive moment of human life as well as in all the important parts of year. They were gradually less significant in connection with man having been less dependent on nature. Today the plants are made use of especially in agriculture and for their medical properties and esthetic value.

This study is based on concrete examples and deals with the last rests of superstitious images of the plants. We pay attention to plants and their significance in familiar, social, anniversary and agricultural customs as well as their detailed use in amatory magic.

Pflanzen in abergläubischen Vorstellungen im mährischen Gebiet Kopanice

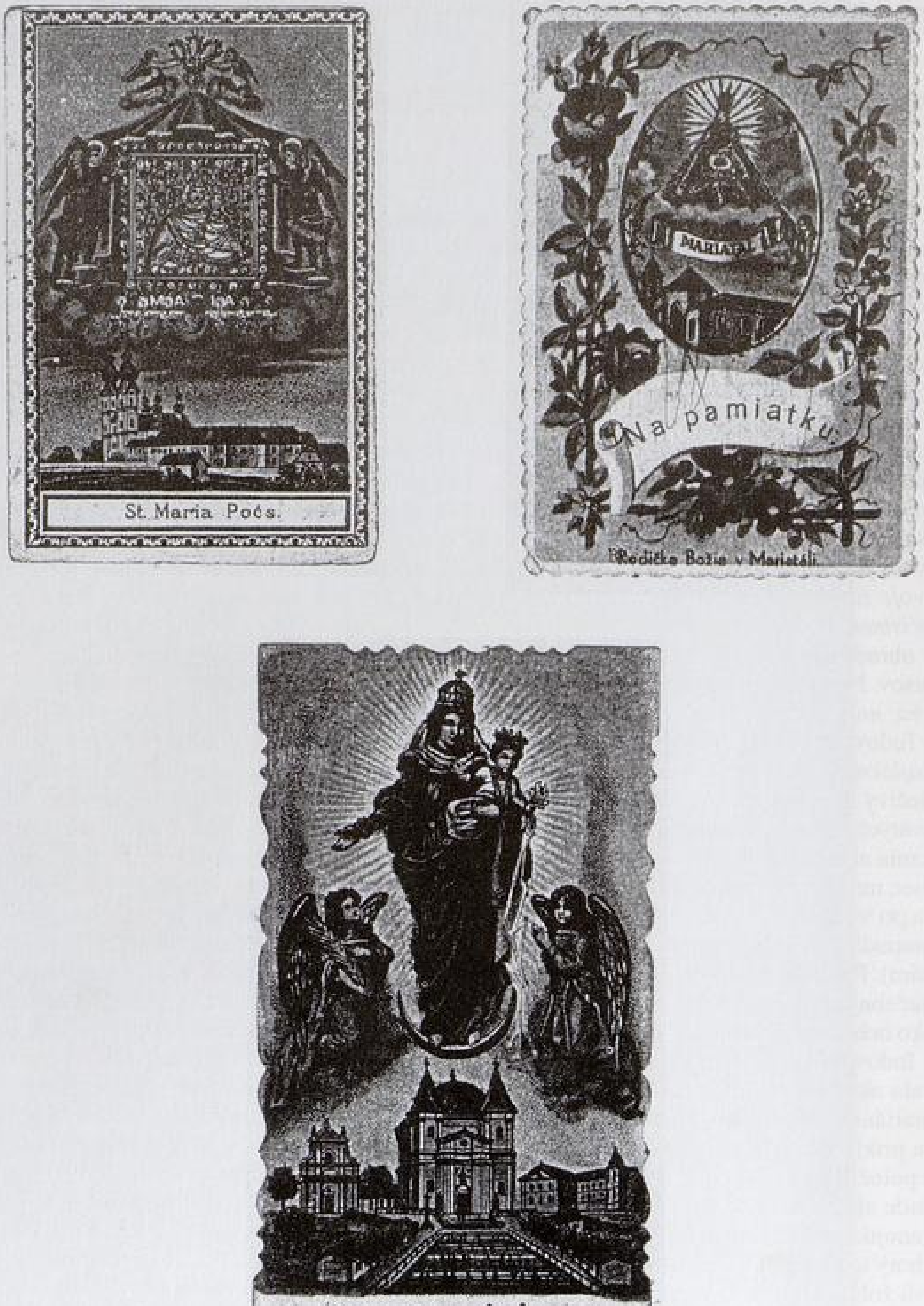
Zusammenfassung

Die Pflanzen, ihre Benutzung und Vorstellungen darüber betrafen im Gebiet Kopanice viele Arten der menschlichen Tätigkeit. Sie erschienen und wurden gebraucht in allen entscheidenden Augenblicken des Lebens und in wichtigen Jahresabschnitten. Ihre Bedeutung wurde jedoch allmählich geschwächt, als sich die unmittelbare Abhängigkeit des Menschen von der Natur verlor, sodaß heute die Pflanzen nur zu wirtschaftlichem Nutzen, für ihre Heilwirkung und ihren ästhetischen Wert, z.B. Verschönerung der Innenräaume, gebraucht werden.

ĽUDOVÉ LIEČENIE NA PÚTIACH

KATKA ZAJICOVÁ, Filozofická fakulta Univerzity Komenského, Bratislava

Prevážna časť mariánskych pútnych miest má svoju studničku, prameň. O zázračnosti a liečivých účinkoch vody je presvedčená väčšina pútnikov.[1] Svoju úlohu v tomto smere však zohráva aj tradícia ľudovej viery v spojení so sugesciou, túžbou po uzdravení a pod. V každom prípade unaveným pútnikom po dlhej ceste dobre padol dúšok osviežujúcej pramenistej vody. Voda bola a je symbolom života, užívala sa pri každodennej práci, bola potrebná pri väčšine obradov.[2] V predkresťanskom období boli studničky, pramene sídlom duchov, vodných božstiev, ktorým sa prinášali obete.[3] Medzi základné funkcie vody patrí funkcia očistná a liečebná. Očistná funkcia vody bola známa u mnohých národov. Spomeniem len niektoré príklady: Rimania, po narodení chlapca vykonali na ôsmy deň jeho rituálny kúpeľ, dievča umývali na deviaty deň. Židia mali zo zákona (Mikva ot v Mišne) predpísanú sériu rituálnych kúpeľov. Očistné kúpele a umytie bolo známe aj u Egypťanov, Indov. Nariadenia týkajúce sa očistnej funkcie vody sa spomínajú v Starom zákone. *Ten, ktorý je čistý, pokropí nečistého v tretí a siedmy deň. Keď ho zmieri na siedmy deň, ten si vyperie svoje šaty a vykúpe sa vo vode. Potom večer bude už čistý. Keď niekto nebol pokropený očistnou vodou, ostáva nečistý.*[4] Kresťanstvo prijíma a umocňuje očistnú funkciu vody, v obrade nazývanom krst, pričom vychádza z niektorých starozákonných nariadení a predpisov. Nový zákon o symbolickej očiste vodou hovorí: *Ak sa niekto nenarodí z vody a Ducha, nemôže vojsť do Božieho kráľovstva.*[5] Liečebná funkcia vody bola hojne využívaná v ľudovom liečení. Svedčia o tom aj niektoré príslovia: *Voda je najlepší doktor. Voda je najlacnejší liek, pre toho, kto jej rozumie. Od vody sa nikomu nepriťaží.*[6] Aby sa umocnil liečivý účinok vody pri liečení sa často používala voda svätená, alebo voda z pútnych (tzv. svätých) miest. Liečebné účinky vody sa spájali s magickou silou slova. Vznikali tak zariekania chorôb, siahajúce do predkresťanských dôb. Hoci sa cirkev snažila o vyhubenie povier, magických praktík, mnohé z týchto prvkov sa zachovali do dnešných dní. (Stretla som sa pri výskumoch s pútnikmi, ktorí si naberali do rúk vodu, trikrát si ňou pretreli tvár a oči, pomodlili sa. V tomto prípade voda plnila funkciu ochranného prostriedku proti chorobám). Pri chorobách očí, bola voda z pútnych miest bežne dostupným a hojne využívaným liečebným prostriedkom. Svätená voda sa pila pri chorobách pľúcnych, účinná bývala aj ako ochranný prostriedok pri uštipnutí hadom.[7] Ďalej mala voda svätená a z pútnych miest v ľudovom liečiteľstve využitie na liečenie všetkých chorôb vnútorných orgánov a fungovala ako liek pri urieknutí.[8] K liečeniu sa využívali aj predmety posvätené napr. krížiky, mariánske škapuliare, modlitebné knižky, obrázky z pútnych miest, ružence a pod.[9] Tieto sa prikladali na rany, alebo pri zimnici a horúčke sa namočili do vody z pútneho miesta a položili sa na telo, pár kvapiek vody sa vypilo.[10] Na pútnych miestach človek veril, že bude skôr ako inde vypočutý a aj uzdravený. Na týchto miestach sa sústreďovali ľudia venujúci sa liečeniu, zariekavaniu chorôb. Tu bolo ich liečenie *účinnejšie* a istejšie. Ak sa chorý neuzdravil – bola to vôľa božia. V minulosti sa liečením na pútnych miestach zaoberali žobráci, ktorí poznali množstvo zariekacích formúl na všetky choroby a trápenia.[11] Tí sa na svoju úlohu museli pripravovať modlitbami, pôstom a pod. Pri zariekaní sa vyslovovalo a vzývalo meno Panny Márie, využívali sa magické čísla 3, 7, 9 a všeobecne známe modlitby (Otče náš, Zdravas, Sláva Otcu...), čím sa zdôrazňovala viera v nadprirodzenú pomoc. V prvej polovici 19. storočia boli rozšírené knihy *Krištofky,* podľa ktorých sa zaklínali zlí duchovia a hľadali poklady. Podmienkou úspechu okrem iného bolo... *hľadač na*


St. Maria Poćs.
MARIATAL
Na pamiatku.
Rodička Božie v Mariatáli.
Rodička Boží na Sv. Hostýně.

Vyobrazenia Panny Márie na pútnych miestach (archív autorky).

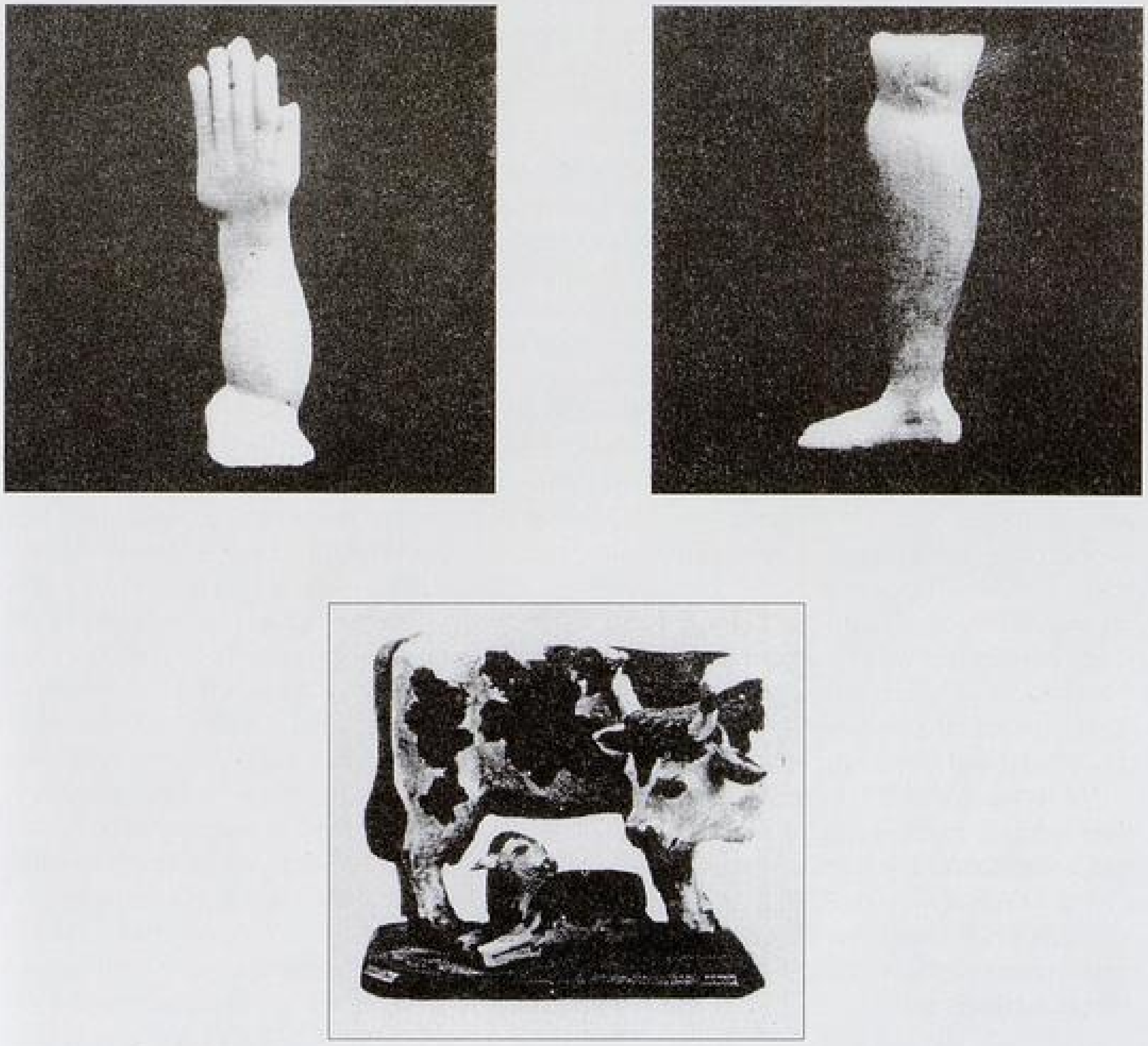
púť musí ísť, omšu svätú musí dať odslúžiť, dušu svoju očistiť...[12] Tieto záznamy sú zaujímavou ukážkou pôsobenia ľudových povier a ich zotrvačnosti v ľude. Svätená voda a voda z pútneho miesta sa využívala nielen na liečenie ľudí, ale aj hospodárskych zvierat, ktoré často predstavovali pre roľníka zdroj obživy a majetku. Preto bolo potrebné sa o dobytok starať a chrániť ho. Vodou sa kropili hospodárske budovy, dobytok, pri chorobách dobytka sa voda pridávala do ostatných prevažne rastlinných liečiv. Využívala sa aj pri zariekaní dobytka.[13] Myslenie, viera ľudí na konci 20. storočia, je v mnohom totožné s vierou a myslením našich predkov.

Nie je na tom nič udivujúce, ak si uvedomíme, že súčasný *profánny* človek je potomkom človeka *náboženského,* a že nemôže anulovať svoje vlastné dejiny, spôsoby chovania svojich vlastných náboženských predkov, ktorí ho konštituovali v tom, aký je dnes. Existencia súčasného človeka sa z veľkej časti živý tepom, ktorý vychádza z hlbín jeho bytosti, z oblasti nazvanej podvedomím. Výlučne racionálny človek je abstrakciou, v skutočnosti sa s ním nikdy nestretneme.[14] Viera v zázraky a túžba po nich, privádza aj dnes veľké počty pútnikov, či skôr zvedavcov na vzniknuté pútne miesta (na Slovensku – Litmanová, Turzovka, na Morave – Sv. Hostýn.) Pri týchto súkromných zjaveniach, ktoré rozvírili hladinu spoločenského života na Slovensku (od roku 1990) a boli značnou časťou obyvateľstva preceňované, prichádza často k sporným posolstvám a nesprávnym názorom.[15] V Litmanovej a Turzovke sú pramene zo zázračnou vodou a stromy ozdobené ďakovnými votívnymi nápismi, obrázkami, papierovými, umelohmotnými i živými kvetmi, šatkami, stužkami rôznych farieb a veľkostí. Okolie prameňov je vyzdobené spontánne a podieľajú sa na ňom všetky vekové generácie. Slúži aj ako oznamovacia plocha, kde veriaci nosia svoje modlitby, odkazy pre Pannu Máriu, ale i svoju duchovnú tvorbu (básne, piesne, ktoré sami zložili, vnútorné zážitky a pocity, ktoré mali pri návšteve pútneho miesta.) Tu sa objavujú aj rôzne proroctvá a vízie o zániku sveta, Slovenska a pod. Voda z pútneho miesta Litmanová je považovaná za zázračný uzdravujúci prostriedok. *...keď som bola v máji 1995 v Litmanovej, umyla som si ruky v potoku, čo pramení na hore Zvír, kde sa zjavila Panna Mária. Mala som choré ruky a týždeň po prvom umytí sa mi rany zahojili. V júli 1995 som bola zdravá...*[16] *...raz ma veľmi bolela hlava. Bola som prechladnutá a mala som zápal priedušiek. Žiadne tabletky som nebrala. Modlila som sa ruženec, a zrazu mi prišlo niečo na um – zobrala som obrázok Panny Márie z pútneho miesta a pokropila som ho vodou z Litmanovej. Zobrala som obrázok a priložila ho na čelo. Zrazu som pocítila teplo, akoby mi dačia ruka zobrala bolesť z hlavy. Keď som si obrázok položila na hruď, začalo sa mi ľahšie dýchať a do rána som bola skoro zdravá...*[17] *...moja priateľka mala rakovinu pľúc, lekári jej dávali odhadom štyri týždne života. Ona cestovala na horu, doniesla si vodu domov a o týždeň bola zdravá...*[18] *...Voda z Litmanovej mi chutí tak, ako žiadna iná, keď ju pijem cítim ako do mňa prúdi energia...*[19] V Litmanovej preto väčšina pútnikov trávi čas pri studničke, kde nie sú výnimočne ani také javy... *časté sú hádky i urážky medzi ľuďmi čakajúcimi pri prameni s vodou, najmä niekto berie 15 či viac litrov, ľudia sa tlačia a predbiehajú..*[20] Viera ľudí v zázračnosť vody pramení z viacerých posolstiev Panny Márie, rozširovaných medzi ľuďmi, kde sa spomína *požehnanie* prameňa. Po obrovskom záujme veriacich o *svätú* vodu, sa objavilo posolstvo v ktorom sa spomína, že na hore Zvir je viac studničiek, a všetky sú zázračné, preto sa ľudia nemusia tlačiť pred jedným prameňom.[21] Väčšina informátorov, s ktorými som komunikovala, bola bezmedzne presvedčená o zázračnosti a liečivých účinkoch vody z pútneho miesta. Podľa väčšiny informátorov je však oveľa väčšia šanca na uzdravenie a zázraky pri požití vody z nových pútnych miest, aj keď nie sú cirkevne uznané ako z historicky starších pútnych miest, uznaných cirkvou. *(Ja chodzim na puťe do Levoče, Gaboltova, Ľutini caly život, i ňe vidzela som žaden zazrak, aľe tutaj tak ľudze hvara, že sa už veľa ľudzom polepšilo od tej vody... ja verim, bo to na takim mjescu chce Paňenka Marijka presvečiť ľuďi, žeby uveriľi...*[22] Na viacerých renomovaných pútnych miestach (Lurdy, Mariazell) sa predávali posilňujúce preparáty, ktoré sa distribuovali do celej Európy. Bol to predovšetkým výnosný obchod, pretože po liekoch vyrábaných podľa *tajomných, prastarých* receptúr zaručujúcich okamžité prinavrátenie zdravia bol veľký dopyt. Tieto lieky boli vyrábané niekedy profesionálnymi lekárnikmi (čo bol lepší prípad), alebo aj šarlatánmi, ktorým išlo len o rýchly zisk. Reklamy na tieto lieky boli uverejňované v dobovej tlači. (Napr. v roku 1919 bol v Ľudovom obrázkovom kalendári uverejnený oznam o zázračnom *Maria – elixíre,* vyrábanom v lekárni v Mariazelli. Tento prípravok zaručene liečil všetky bolesti, posilňoval telesnú sústavu, liečil žalúdočné kŕče, závrate, kašeľ.) Podobne sa predávali prípravky proti boleniu zubov, na omladnutie a pod. Aj v súčasnosti sa na niektorých druhoch liekov založených na vitamínovej báze uvádza, že pri ich príprave bola použitá voda z Lurdov či z Mariazellu. Lieky sa tešia veľkému záujmu, najmä zo strany veriacich. Keďže sú vyrábané v zahraničí, a ich cena nie je práve najnižšia, ich kúpa býva v súčasnosti častým veľmi vysoko ceneným darčekom zo zahraničnej púte. Na Slovensku sa po roku 1990 vo veľkej miere rozmohla alternatívna medicína a ľudové liečiteľstvo. Viacerí ľudoví liečitelia (z rôznych častí Slovenska), používajú pri svojich liečebných zákrokoch vodu z Litmanovej, Turzovky. Podľa mojich zistení liečitelia odporúčajú na nádorové ochorenia kostí, reumatickej horúčky, reumy zábaly s prímesou zeme z Litmanovej a Turzovky, s odôvodnením, že táto *svätá zem* má liečebné účinky. Istý ľudový liečiteľ z juhu Slovenska si pravidelne dováža kanistre litmanovskej a turzovskej vody, ktorú pridáva ako jeden z komponentov do vlastných preparátov – kvapiek proti kašľu, astme, migréne, žalúdočným chorobám, nádorovým ochoreniam. Vodu z pútnych miest využíva aj na výrobu prípravkov na vonkajšie použitie – masti, balzamy na rany, kožné choroby a pod. Väčšina týchto prípravkov nie je schválená lekárskou komorou a komisiou odborníkov z radov lekárov a hygienikov, napriek tomu je po nich veľký dopyt. Po analýze dotazníka (s ktorým som pracovala v priebehu rokov 1991–1995) vyplýva, že vyše 60 % opýtaných nachádza na pútnom mieste duševný pokoj, uvoľnenie, *človeku je ľahko, radostne, dobre.* Dá sa teda povedať, že tu dochádza k transformácii *svetských* negatívnych zážitkov na *duchovné* pozitívne. Až 55 % veriacich je presvedčených, že práve na pútnom mieste budú ich prosby skôr vypočuté, a že budú zbavení chorôb a trápení. Pri tomto konštatovaní mi prichádzajú na myseľ slová M. J. Lermontova, vyslovené v básni Modlitba:

...A z duše spadnú trápenia
a zmizne pochýb mrak –
i verím ja, i plačem ja
i ľahko je mi tak..[23]

Votívne dary – predmety

História votívnych darov siaha do predkresťanského obdobia a je známa aj v iných náboženstvách, nielen v kresťanstve, (vyskytujú sa v indických náboženstvách, v budhizme, židovskom náboženstve – neder). Votívne dary mali prosebný, ďakovný charakter. Okrem týchto votívnych darov existovali ešte votívne dary ex voto, darované ako sľub urobený napr. v nebezpečí života. Viacerí bádatelia vyslovujú ten istý názor, že princíp votívnych darov (v ktoromkoľvek náboženstve), je podobný princípu homeopatickej a sympatetickej mágie.[24] Znamená to, že votívny dar znázorňoval napr. postihnutú končatinu a obetovaním napodobeniny dochádzalo k prineseniu obety samej a očakávaniu zmeny stavu (uzdravenie, alebo vyslyšanie prosby). Väčšina votívnych darov má prosebný charakter – znázorňuje postihnutú, chorobou napadnutú časť tela (ruky, nohy, oči, tvár, ale aj vnútorné orgány, pľúca, srdce...). Ako votívne dary sa dávali aj figúrky detí – tieto obetovali ženy, ktoré sa chceli stať matkami, alebo sa blížil čas ich pôrodu a takouto formou si chceli zaistiť šťastný



Votívne dary (z knihy G. Makaroviča: Votivi. Ljubljana, 1991).

pôrod a zdravé dieťa. Prosebné votívne dary zahŕňali aj svet hospodárskych zvierat. V roľníckej spoločnosti bol život bez nich nepredstaviteľný. Nebolo preto nezvyčajné prinášať voskové, kovové figúrky zvierat, podkovy, reťaze, najmä pri epidemických chorobách dobytka. Ďakovné votívne predmety, vyjadrovali vďaku za prinavrátené zdravie, alebo inú pomoc. Takýmito predmetmi sú napríklad barle, paličky, protézy, ktoré bývajú zavesené na pútnych miestach. Medzi moderné votívne dary môžeme zaradiť aj invalidné vozíky, prístroje na načúvanie a pod. Všetky vyššie menované predmety sú uložené okrem iných aj v známej pútnickej mariánskej svätyni v Lurdoch.[25] Vyliečení pútnici ich tam nechávajú ako symbol povďačnosti. Predmety ex voto sa prinášali zo skutočnosti vykonania určitého sľubu, alebo ako pokánie za hriech. Púť, najmä v stredoveku fungovala často ako pokánie za určitý typ hriechu (napr. zabitie človeka). Hriešnik si vykonal púť, ktorú mu nariadil kňaz, alebo ju on sám sľúbil vykonať a pri tej príležitosti daroval votívny dar ex voto. Tento typ darov môže byť aj kolektívny, napr. pri určitých prírodných katastrofách, alebo pri more, cholere, vojnových udalostiach dávali obyvatelia miest, dedín postaviť votívne kaplnky, kríže, oltáre a pod. Dary ex voto boli častými darmi za záchranu života v krízovej situácii, alebo vyjadrovali vďaku za vyriešenie neriešiteľných situácií a problémov. Veľkosť či výška daru závisela predovšetkým od sociálneho a finančného postavenia darcu. Medzi skromnejšie, ale veľmi obľúbené votívne dary patria až do súčasnosti sviece. Na pútnych miestach ich nachádzame nielen v rôznej veľkosti, ale aj s najrozličnejšou výzdobou.[26] V minulosti najmä panovníci radi dávali tento typ votívnych darov, ktoré dosahovali často veľké finančné čiastky a majú umeleckú hodnotu (liturgické, omšové predmety, rúcha, ornáty, pluviály, antipendia na oltár, zlaté cibóriá, fresky.) Votívne dary sa vyrábali z rôznych materiálov. Mohli to byť drahé kovy (zlato, striebro), železo, meď, mosadz, olovo. Rozšírené boli votíva z dreva, upečené z cesta, z trávy, z kostí, hliny ale najviac rozšírené boli voskové votívne dary. Výrobou votívnych darov sa zaoberali v stredoveku kláštory, neskôr profesionálny remeselníci, výrobcovia potravín (cukrári, pernikári – medovnikári), spracovatelia vosku. Votívne dary sa vyrábali podľa foriem, do ktorých sa nalial buď kov, alebo vosk, po stuhnutí sa vybrali predmety z formy. Drevené, pečené votíva boli tiež vyrábané remeselne ako vedľajšie produkty napr. stolárov, medovnikárov a pod. U ľudí chudobných existovala možnosť vyrobiť si vlastný votívny dar z dreva, hliny, cesta. Bežné votívne dary hlavne z vosku, kovu boli možné si zakúpiť priamo na púťach. Finančne a umelecky náročné sa dávali urobiť na objednávku. V druhej polovici 20. storočia získali prevahu votívne dary v podobe ďakovných, prosebných votívnych tabuliek z kameňa, kovu, zriedkavejšie dreva. Tieto tabuľky sa dávali urobiť na objednávku do kamenárskych dielní. V roku 1994 sa na slovenských pútnych miestach začali opäť objavovať votívne voskové predmety. Ich výrobou sa zaoberajú súkromní spracovatelia vosku, ktorí tieto predmety ponúkajú ako obchodný artikel na púťach. Osobitnú skupinu votívnych darov tvorili osobné predmety žien (napr. šperky, brokátové, zlatom, perlami, drahokamami zdobené šaty), alebo vrkoče žien, dievčat, ktoré ich obetovali dúfajúc, že sa splní ich želanie, alebo nimi vyjadrovali vďaku za vyslyšanú prosbu. Obeta vo všeobecnosti stanovuje významný prvok danosti v sakrosfére, odpovedajúcej mnohorakým intenciám, má úlohu komunikácie medzi svetom človeka a sférou svätosti. To bol aj dôvod prečo sa všetky votívne predmety ukladali k oltáru (soche, obrazu) Panne Márii. Časom sa na väčšine pútnych miest vytvorili zvláštne priestory, kde sa odkladali votívne dary. Niektoré pútne miesta napr. Marianka, Mariazell, Čenstochová majú svoje múzeá s vystavenými či deponovanými votívnymi darmi. Votívne dary našli uplatnenie aj v súčasnej ľudovej zbožnosti. V momentoch životných kríz, bezradnosti, keď človek zvlášť intenzívne zakúša rozpad bezpečných utilitárnych kategórii svetového poriadku, ožíva nádej prosiacich obracajúcich sa ku *vyššej inštancii.* Potreba zázraku, splnenie prosieb, je vyjadrením dramatických skúšok a protikladov v atómovom svete plnom náhod, javiacom sa často ako zarážajúca realita absolútne neosvojiteľných nevyhnutností.

Proroctvá o treste božom a konci sveta šírené na pútiach

Apokalyptické vízie a proroctvá, nie sú novodobou záležitosťou. Proroctvá a vízie o konci sveta, treste božom boli rozšírené najmä v stredoveku, keď sa (ako dôsledok zlej hygieny, vojen), šírili epidémie moru, cholery. V ľudovom podaní sú známe proroctvá Sibyly, slepého mládenca,[27] ktoré hovoria nielen o svetových pohromách, ale aj o tom, čo sa stane v našej vlasti. Medzi ľudom rozšírenou predzvesťou nešťastia (vojny, hlad, morové nákazy, prírodné katastrofy, smrť panovníkov) bolo objavenie sa kométy. Starí Rimania verili, že objavenie kométy bolo predzvesťou násilnej smrti Marka Vispania Agrippu, dezignovaného nástupcu ich prvého cisára Gaia Octavia Augusta. Po vražde Júlia Cézara v roku 43 p.

n. l. sa objavila kométa. Podľa popisu historika Svetoniusa táto vlasatá hviezda bola viditeľná sedem dní pod súhvezdím Veľkého voza. Ľudia verili, že je znamením prijatia Cézarovej duše medzi nesmrteľných bohov. Židia kométe z roku 66 p. n. l. pripisovali dobytie a zničenie Jeruzalema Rimanmi. V roku 1456 v čase obsadenia Carihradu Turkami sa opäť objavuje kométa. Vtedajší pápež Calixtus III. vyzval všetkých kresťanov k modlitbám na ochranu proti *diablovi, Turkom a kométe.* V 16. storočí zakladateľ francúzskej chirurgie A. Paré píše o kométe z roku 1528: *Táto kométa bola taká strašná a hrozná, že priniesla veľký strach medzi ľud. Niektorí ľudia zomreli od strachu a druhí upadli do chorôb. Kométa bola veľká s farbou krvi. Na jej vrchole stála postava s nachýleným ramenom a s veľkým mečom v ruke. Na obe strany od kométy bolo vidieť veľký počet sekier, nožov, a krvou sfarbených mečov, medzi ktorými boli zakrvavené ľudské tváre s bradami a strašne naježenými vlasmi.*[28] V roku 1910 sa rozchýrilo, že Halleyho kométa zachytí svojim chvostom zem a preto mnohí podnikavci predávali dôverčivým ľudom masky a pilulky proti otrave zemskej atmosféry jedovatými plynmi kométy. V niektorých častiach blízkeho východu mali ľudia pripravené sudy a iné nádoby s vodou, do ktorých chceli ponoriť hlavy, aby sa tak vyhli otrave z plynov kométy. Poslednou veľkou aférou spojenou s koncom sveta bol rok 1947 a príchod kométy Kohoutek. K najstarším a do dnešných dní medzi ľuďmi kolujúcim proroctvám o konci sveta patrí proroctvo sv. Malachiáša, írskeho biskupa. V roku 1139 mal sv. Malachiáš pri návšteve Ríma videnie, ktorého obsah odovzdal pápežovi Inocentovi II. Jeho posolstvo bolo zverejnené v roku 1590. Má alegorický charakter týkajúci sa pomenovaní pápežov až do konce sveta. Posledný pápež má byť 266-ty v poradí menom Petrus Romanus II. (súčasný pápež Ján Pavol II je 264 pápežom na pápežskom stolci).[29] Ďalším proroctvom hojne rozšíreným je proroctvo francúzskeho lekára Michala Nostradamusa (Michael de Notredame 1503–1566). Tento astrológ predpovedal koniec sveta na rok 3797 v knihe proroctiev nazvanej Storočia. Na rok 1998 však predpovedal určitú katastrofu (spôsobenú zrejme silným jadrovým výbuchom, alebo prírodnou pohromou).[30] Ten istý rok (1998) a dokonca aj mesiac (júl) predpovedal aj Američan Edgar Cayce.[31] S končiacim sa dvadsiatym storočím, stojac na prahu nového tisícročia je pochopiteľná určitá nervozita ľudstva, najmä keď je jasne viditeľná stagnujúca morálna a mravná stránka ľudstva, (medzinárodné, ale i vnútorné problémy štátov sa ešte stále riešia vyvolávaním vojnových konfliktov, rastie násilie, agresivita medzi ľuďmi, národmi, etnikami, existuje opodstatnený strach zo zneužitia vyspelej techniky a pod.)

Medzi proroctvá zhodujúce sa v približnom dátume (druhá polovica deväťdesiatych rokov 20. storočia) svetovej apokalypsy, ktorá síce nemusí znamenať koniec sveta, ale rozhodne ním otrasie patria aj proroctvá rôznych vizionárov, (Francoise de Billiante 1902–1935, Terézie Neumanovej z roku 1936),[32] ale aj zjavenia Panny Márie, (za uplynulých 160 rokov bolo zaznamenaných 500 zjavení Panny Márie), v ktorých prostredníctvom osôb z rôzneho sociálneho prostredia a postavenia – duchovné osoby, deti, ľudia mladšieho veku, muži, ženy, zveruje svoje posolstvá ľuďom.[33] Obsahom všetkých posolstiev sú varovania pred zánikom *starej epochy nenávratne odsúdenej na zánik.*[34] Proroctvá a posolstvá môžeme rozdeliť do dvoch skupín. V prvej skupine sú tie, ktoré sa dotýkajú všetkých ľudí – majú celosvetovú pôsobnosť. Napr. *Ak sa ľudia nenapravia, prídu strašné pohromy, jednotlivo i hromadne a ľudia budú hynúť rôznym spôsobom. Videl som výbuchy na mori blízko pobrežia. Obrovské explózie chrlili z hlbín hmoty, ktoré zaplavovali zem. Kam dopadli tam život zahynul.*[35] V roku 1985 mladý vizionár André z Bruselu v jednej zo svojich predpovedí tvrdí: *Táto generácia sa nepominie, dokiaľ sa zem neočistí.*[36] Medzi tresty božia sa zaraďujú: *Zhubné nádory a všetky druhy rakoviny, proti ktorej veda nemôže si nič poradiť a choroba AIDS, proti ktorej sa nenájde liek.*[37] Konkrétnejšie údaje o treste, ktorý si spôsobia sami ľudia sa uvádza: *Koncom roka 1995 a začiatkom roka 1996 vstupom medzinárodného kontingentu vojakov na územie bývalej Juhoslávie sa začne III. svetová* *vojna. V samotnej bývalej Juhoslávii dôjde ku krvavým zrážkam priamo medzi príslušníkmi tzv. mierovej armády, ktorí si privolajú posily z ďalších štátov sveta. Z Juhoslávie má cez Rakúsko do Európy vyraziť ruská (červená) armáda. Rakúsko a Nemecko budú totálne zničené. Toto sa ma stať koncom roka 1996 a predzvesťou má byť revolúcia v Taliansku a Francúzsku. Do Európy vtrhnú mohamedáni a doslova „roztlčú" Balkán, Španielsko, Francúzsko, Taliansko. V Ríme má zostať celý jedine Svätopeterský chrám a v ňom bude stajňa pre arabské kone. Izraelčania a ich susedia budú viesť krvavé bitky v celom Stredomorí a všetko živé tam bude vyhubené. Čiňania prídu na Aljašku a do Kanady, priblížia sa k USA a potom začnú na celom svete padať atómové bomby. Tieto apokalyptické tresty vyvrcholia v roku 1998.*[38] Niektoré proroctvá sa zmieňujú aj o ochranných prostriedkoch, ktoré majú ľuďom pomôcť prežiť. Napr. ...*Mariánske škapuliare, zázračné medailóny a medaily – ponorením do vody sa voda očistí od všetkého zlého i od rádioaktivity. Podobný význam má i svätená voda – niekoľko kvapiek vliatych do vody alebo inej tekutiny je rovnako očistí od všetkej nákazy. Po nukleárnych katastrofách poklesne teplota až na –30° C, treba sa teda pripraviť na zimu. Okrem toho veľký význam pre liečenie následkov ožiarenia bude mať sušené hlohové lístie, máme teda už teraz pestovať hloh.*[39] Druhú skupinu proroctiev a vízií tvoria predpovede dotýkajúce sa osudu jednotlivých štátov. Takéto zjavenia hovoriace okrem iného o osude svojej krajiny mal aj vizionár z poľského mesta Olawa v priebehu rokov 1985–1989. Vizionár hovorí o svojich šesťdesiatych zjaveniach Panny Márie v priebehu týchto rokov. Zjavenia sa stali veľmi populárne, takže už v zime roku 1985 sem prišlo okolo 50 tisíc pútnikov. Oficiálna poľská tlač sa začiatkom roku 1986 pri útoku na pútnikov a zatýkaní vizionára Kazimierza Domanského vyjadrila že: *tragickou stránkou celej záležitosti bolo, že na svätom mieste zahynuli dvaja ľudia, zlomeniny rúk a iné úrazy už asi nikto nezráta.*[40] Vizionár hovoril o tom, že Poľsko leží v strede Európy a je jednou z nábožensky najprebudenejších krajín celého sveta. Je to krajina vyvolená Pannou Máriou a na tieto miesta príde ľudstvo prosiť o mier, lebo lúč Božieho mieru vyjde práve z Poľska.[41] Predpovede o zániku a treste týkajúceho sa Slovenska sú tiež šírené na púťach medzi ľudom. V jednom proroctve sa hovorí: ...*videla som zrúcané mesto, bola to Praha – toto mesto bude zrúcané a zrovnané zo zemou ako brloh nerestí. Leopoldov je vyvolené mesto, stane sa domovom pápeža podobne ako Trnava. Slovensko môžeme zachrániť modlitbami opakovanými 3× každý večer. Videla som, že veľa dedín a miest na Slovensku bude zničených, najmä tie, ktoré podrážajú nohy premiérovi Mečiarovi cez ktorého hovorí Pán Ježiš.*[42] V roku 1990 sa objavilo posolstvo Panny Márie na hore Zvir (Litmanová), kde sa hovorí: *Nemôžem sa pozerať na hriechy Slovenska. Môj Syn zošle na Slovensko pohromu. Ale ak sa ľudia obrátia a začnú sa vrúcne modliť, bude sa pohroma oddalovať.*[43] Je pochopiteľné, že vzhľadom na obdobie (o štyri roky vstúpime do nového tisícročia), sa prejavuje v ľudstve určitá nervozita. Mnohým chýba životná orientácia, pocit bezpečnosti, pociťujú symptóm bezsmyslového života, dochádza k opustenosti človeka v spoločnosti ľudí. Existujú silné existenčné problémy svetového rozsahu, strach z možného vojnového ohrozenia, rastie násilie, jestvuje perspektíva totálnej ekologickej krízy. Pre určitú skupinu (najmä veriacich katolíkov) ľudí sú tieto symptómy doby jednoducho znakmi trestu božieho. A tak sa množia rôzne súkromné zjavenia a posolstvá budiace veľkú pozornosť. Na druhej strane mnohé *proroctvá* sú založené na absurdnostiach, protirečia si a sú dokladom masovej viery využívajúcej ľudovú zbožnosť na jednej strane a typicky ľudské vlastnosti (ako je zvedavosť, túžba po senzácii) na strane druhej. Na margo zjavení a vízií je si treba pripomenúť slová sv. Terézie z Avily. *Niektoré osoby majú obrazotvornosť plnú predstáv tak, že veria tomu, že skutočne vidia všetko, na čo myslia.*[44] Cirkev sa vždy stavala skôr odmietavo k zjaveniam, či posolstvám. Jej dejinná prax dokazuje, že i najväčšie známe zjavenia vo Fatime a Lurdoch sa overovali zdĺhavým procesom vyšetrovania každého posolstva či zjavenia podľa indícií. (Normy vydané Posvätnou kongregáciou pre náuku viery vo Vatikáne a podľa osobných konzultácií s expertmi pre túto problematiku. Nevyhnutná je účasť nezávislých psychológov, psychiatroch, lekárov, odborníkov z oblasti fyziky, astronómie.)

Poznámky:

1 Témou mariánskych zjavení, zázračných prameňov sa zaoberala aj svetová i slovenská literatúra. Citujem z diela J. PATARÁKA: *Prvý rok mieru.* Smena 1990. *...Počuli ste? Panna Mária sa zjavila. Chlapcovi pastierikovi. Na lieske v pastvisku. Aj studnička je tam pod tou lieskou. Pôjdeme tam? Zajtra... Zapriahneme a pôjdeme. Skoro ráno. ...Zúfalá ľudská viera sa chytá cirkevných zástav, monštrancií, kalichov, krížov. A vydáva sa zjaveniu v ústrety.*

2 MOSZYNSKI, K.: *Kultura ludowa Slowian II.* Krakow 1934, str. 506–513.

3 *Pohania z vďačnosti vodným bohom pri studienke podľa svojho pohanského spôsobu prinášali obete. Tým, ktorí si ich uctievali veľa dobrého činili. Vždy keď niekto ťažko ochorel, dal si doniesť vodu z tejto studničky. Ak mu bolo súdené zomrieť, voda sa zakalila, ak sa mal uzdraviť, voda zostala čistá.* – podľa Č. ZÍBRT: *Staročeské výroční obyčeje.* Praha 1889, str. 206.

4 Kniha Numeri 19–20, Starý zákon, SSV – Trnava 1967, str. 560.

5 *Evanjelium podľa Jána,* hlava 3, stať 5, SSV – Trnava 1986.

6 *Národopisný sborník československý.* Praha, zv.: VII, str. 150.

7 c. d., str. 158.

8 c. d., str. 158.

9 V otázke posvätených predmetov treba rozlišovať, medzi úkonom posvätenia, ktorý vykonáva kňaz a ktorý si robia sami ľudia. Väčšina ľudí sa na pútnych miestach dotýka sv. obrázkami, krížikmi, modlitebnými knižkami, ružencami milostivej sochy (obrazu) Panny Márie, alebo namáčajú tieto predmety do prameňa a hovoria o nich ako o sväteninách. Podobný laický spôsob je posvätenie namáčaním predmetov do svätenej vody.

10 *...Tri obrázky z pútneho miesta Mariazell, alebo iného pútneho miesta sa namočia vo vode a priložia na rany. Pri zimnici sa sväté obrázky namočia do vody a tá sa vypije...* Sborník Hořicka, 1909, str. 28. *...Umytie vodou z pútneho miesta zabraňovalo tvorbe pieh, svätenou vodou sa omýval boľavý zub...* Národopisný sborník československý, zv.: VII, Praha 1901, str. 155. Častým javom pri zariekaní chorôb je úvodné vzývanie Panny Márie, Pána Ježiša, iného svätca inak by zariekanie nemalo svoju silu. Napr.: *Tište sa bolesti, ako sa tíšili Panenke Márii ku pôrodu pracujúcej, spojte sa bolesti, spojte, ako sa spojila Panenka Márija s Pánom Ježišom...* alebo *...Žehnám ťa vodička čistá od Pána Krista pre chorého XX Amen. Hovorím vám nie ja svojou mocou, ale s božou pomocou, svojou mocou nič nezvládzem, porúčam ju ku cti a chvále Pánu Bohu.* Národopisný sborník československý, zv.: VII., 1901 Praha, str. 174.

11 *Na púťach žobráci čarovali, rozprávali príhody... Ak si ich zle obdaril vedeli porobiť. Známe bolo, že prorokovali, veštili a liečili na púťach a tým sa živili...* Brožúra *Milosrdenstvo v duchu kresťanskom,* 1893 Trnava.

12 Český lid, roč. IX., r. 1900, str. 397. Príkaz vykonať si púť sa objavuje aj v ďalších knižkách z 18. storočia zaoberajúcich sa hľadaním pokladov a zaklínaním duchov. Porovnaj: VÁCLAVEK, M.: *Z pověr lidu valašského.* Olomouc 1891, tiež: Národopisný sborník československý 1905, 1910, ZINK, P.: *Beiträge zur sächs.* Volkskunde, Dresden 1911, ZÍBRT, Č.: *Virgule a siderické kyvadlo,* Praha 1922. Veľmi podobné varianty sa zachovali v pozostalosti Čaplovičovej knižnice v Dolnom Kubíne na Orave. K tomu pozri Národopisný sborník československý, 1898, str. 91.

13 ADÁMEK, K.: *Lid na Hlinecku.* Praha 1900.

14 ELIADE, M.: *Posvátné a profánní.* Česká křesťanská akademie, Praha 1994, str. 146.

15 Pri týchto údajných zjaveniach, neoverených, cirkevne neschválených mariánskych posolstvách, ktoré sa reťazovite šíria medzi ľuďom, dochádza k častým hrubým protiliturgickým, cirkevným, teologickým vyjadreniam. Napr. v roku 1992 sa objavilo posolstvo Panny Márie, v ktorom sa uvádza že existujú nielen anjeli, ale i anjelice s krídlami. Časopis Velehrad, č. 7, 1992, str. 19.

16 Podľa časopisu M – rosa, č. 10, roč. III., 1995, str. 29.

17 Podľa časopisu M – rosa, č. 12, roč. III., 1995, str. 34.

18 c. d., str. 29.

19 c. d., str. 20.

20 c. d., str. 36.

21 Podľa časopisu M – rosa, č. 8, roč. III., 1995, str. 17.

22 Z výpovede informátorky na púti v Litmanovej.

23 LERMONTOV, M. J.: *Básne.* Bratislava 1950, str. 120.

24 Porovnaj: MALINOWSKI, B.: *Magic, Science and Religion and Other Essays.* 1948, str. 70, ŠTENBERG, L. J.: *Pervobytnaja religija v svete etnografii.* Leningrad 1936, str. 247, FRAZER, J.: *Zlatá větev.* Praha, str. 70, TYLOR, E. B.: *Prvotná spoločnosť.* Str. 228.

25 Wiez 1964, č. 11–12, str. 111, BOHUSLAV: *Lurd – maják atómového veku.* Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, Rím 1990.

26 V roku 1990 sa na pútnom mieste Mariazell (Rakúsko), začali v hojnejšom počte objavovať sviece od pútnikov zo Slovenska. Takýto votívny dar priniesli obyvatelia obce Zeleneč, Hrnčiarovce (okres Trnava), z príležitosti otvorenia hraníc a zmeny politických pomerov na Slovensku. Svieca bola dva metre vysoká s plastickými farebnými reliéfmi Šaštínskej Sedembolestnej Panny Márie (ako symbolom Patrónky Slovenska), znakom slovenského dvojkríža, mariazellského chrámu, nápismi a kvetinovými ornamentami.

27 Sibylino proroctvo sa traduje medzi ľudom ešte z predkresťanských dôb, kedy bolo veštectvo a prorokovanie profesionálnou činnosťou. Veštilo sa u Rímanov (haruspikovia) z rôznych auspícií daných bohmi. Proroctvá Sibyly sa šírili v rôznych obmenách aj po prijatí kresťanstva. Proroctvo slepého mládenca je rozšírené najmä v ľudovom prostredí v Čechách. Pozri o tom: Procházka K.: Lid český, Praha 1910, str. 2.

28 PITTICH, E.: *Kométa Halley prichádza.* Obzor 1985, str. 134.

29 NEBIANSKI, F.: *Przepowiednie a czasy obecne.* Indiana, USA, 1943, str. 55.

30 NEBIANSKI, F.: c. d., str. 47.

31 Noviny Nový čas, 16. 11. 1994, str. 15.

32 NEBIANSKI, F.: c. d., str. 30–35.

33 PRESS, F.: *Mariánske zjavenia a posolstvá ľudom 20. storočia.* Wien 1994, str. 12.

34 PRESS, F.: c. d., str. 13.

35 Citované z posolstva mariánskeho zjavenia na Turzowke – hora Živčák 1. 6. 1958. Posolstvo podáva vizionár Marek Lašut. PRESS, F.: c. d., str. 86.

36 PRESS, F.: c. d., str. 166.

37 Z posolstva vizionára talianskeho kňaza Stefana Gobbiho dňa 13. 10. 1989 v Dongo Como. Posolstvo je uverejnené v knihe: *Kňazom najmilším synom Panny Márie.* MKH, Bratislava 1994, str. 672.

38 Citované z denníka Pravda 2. 3. 1996, str. 3.

39 PRESS, F.: c. d., str. 169.

40 PRESS, F.: c. d., str. 165.

41 PRESS, F.: c. d., str. 165.

42 Z výpovede vizionárky Márie, 48-ročnej vydatej panej z obce Červeník, okr. Leopoldov. Hovorí, že má zjavenia od roku 1975 až do súčasnosti. Svoje vízie nahovorila na audio kazetu. Nahrávky sa šíria medzi ľuďmi.

43 Posolstvo Panny Márie zo dňa 11. 11. 1990 na hore Zvír. Časopis M – Rosa, roč. 3, č. 8, 1995, str. 15.

44 Podľa Katolíckych novín zo dňa 3. 7. 1994.

The Folk Treatment on Pilgrimage

Abstract

The folk treatment in religious (especially Marian) places of pilgrimage could be divided into the following treatment – through the word (said or written plea, prayer, song) – through the matter (water, earth, clay) – through the objects specially made for this aim (votive gifts) – through the combination of the preceding types.

Nearly all the Marian places of pilgrimage have a little well with "miraculous water" and "springs" connected with a number of miracles. Most of the pilgrims coming to the place of pilgrimage are convinced of the miraculous and healing effects of the water. The great importance in the pilgrims' belief in miraculous springs is supported by the tradition of folk beliefs in connection with the suggestion and the desire for recovery.

Water was and is the elementary condition which is necessary for the life of people, animals and

plants, it was used in everyday work, was necessary for the most of rites. It served as the means of real purification which implied the symbolic, ritual and purgative functions. The healing effects of water were connected with the magic strength of the word. These were the beginnings of the incantation of diseases going back to pre-Christian times. Though the Church tried to eradicate superstitions and magic practice, many of these elements have been preserved up to now (the treatment of various illnesses through the water and the earth from pilgrim places). The folk treatment has often been practised directly in pilgrim places (Turzovka, Litmanová).

Volksheilung auf Wallfahrten

Zusammenfassung

Bei den Volksheilenvorgängen in den Wallfahrtsorten (besonders an den Marienkultstellen) können folgende Formen unterschieden werden:

- mit Worten (ausgesprochene oder geschriebene Bitten, Gebete, Lieder),
- mit einer Materie (Wasser, Boden, Fruchterde),
- mit speziell zu diesen Zwecken hergestellten Gegenständen (Votivgaben),
- mit Kombinationen von vorangehenden Typen.

Fast alle Marienwallfahrtsorte haben ihren Quellbrunnen mit „Wunderwasser", wo eine Unmenge Wunder getan wurde. Über Wunderkraft und Heilerfolg des Wassers sind die meisten Wallfahrer überzeugt. Von großer Bedeutung für den Glauben an „Wunderkraft" einer Quelle ist auch die Verbindung des traditionellen Volksglaubens mit der Suggestiton, mit der Sehnsucht nach Gesundwerden...

Das Wasser war und ist eine Grundbedingung des Lebens von Menschen, Tieren, Pflanzen. Es war nötig bei alltäglicher Arbeit, bei meisten Ritualen. Es diente als ein Mittel der realen Reinigung und daraus resultierte auch seine symbolische, rituale und reinigende Rolle. Die Heilwirkung von Wasser wurde mit der magischen Kraft der Worte verbunden. Auf solche Weise entstanden Beschwörungen der Krankheiten, die noch an vorchristliche Zeiten erinnerten. Obwohl die Kirche versuchte, Aberglauben und magische Praktiken auszurotten, sind sie bis heute erhalten geblieben (Heilung von verschiedenen Krankheiten mit Hilfe von Heilwasser und Boden aus den Wallfahrtsorten.) Die Wunderheilung wird oft direkt in den Wallfahrtsorten ausgeführt (Turzovka, Litmanová).

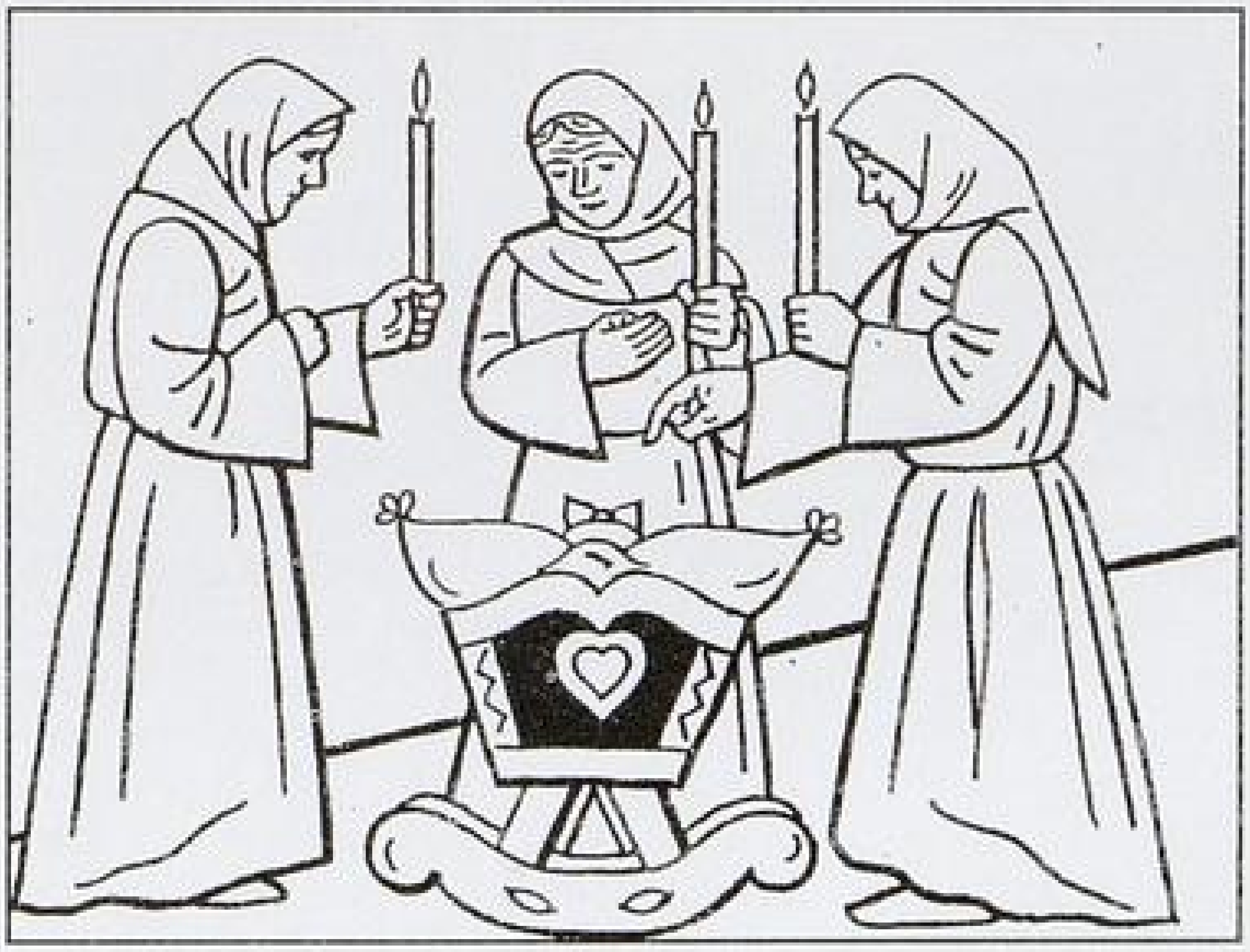
Lidové obyčeje

TRAKTOVÁNÍ OSUDU V LIDOVÉ VÍŘE A OBŘADECH PŘI NAROZENÍ A SMRTI

ALEXANDRA NAVRÁTILOVÁ, Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR, Brno

Jedno z klíčových témat, které je v základu celého obřadního systému, je snaha člověka zvládnout přírodní, osudové síly. Věrské představy, obyčeje a magické úkony, zaměřené k této snaze, se vyznačují neobyčejnou konzervativností. Přestože v našem prostředí došlo k tranformaci jejich původní podoby, k převrstvení křesanskou naukou a k působení vlivů jiných kulturních oblastí, tradují se často po tisíciletí téměř do současnosti. Představují svědectví o chápání světa našich předků, v němž měly – v různém dobovém kontextu – své pevné místo představy o vyšší, nadpřirozené síle, určující běh lidského života.

Náš příspěvek se věnuje pověrečným představám, magickým praktikám a obyčejům spjatým s narozením a smrtí, v nichž člověk vyjadřoval svůj vztah k osudovosti jako tajemné síle, kterou se snažil dopátrat, naklonit a ovlivnit. Základním východiskem k této problematice je začlenění člověka do magického celku přírody, oduševnělé dobrými a zlými bytostmi – bohy a duchy, které ho ochraňují nebo mu škodí. Vztah mezi člověkem a přírodou, (v agrární společnosti tvořící relativně nerozčleněný komplex), byl základem magie, spojující přirozené s nadpřirozeným do věčného koloběhu. Člověk chtěl odhalit řád tohoto koloběhu, do kterého vstupoval, poznat jeho tajemství, umět zacházet s jeho skrytými silami a využívat je ke svým cílům.[1] Náboženský rozměr jeho snažení spočíval v tom, že *polidšťoval* přírodní síly. Christianizace přinesla narušení převažující smyslové intimity pohanského vztahu mezi člověkem a přírodou, neboť ta odporovala křesťanské koncepci, podle níž příroda nemá vlastní hodnotu – je jen něčím, v čem se odehrává boží vůle. Člověk, jehož myšlení bylo orientované na konkrétní, smyslově postižitelné jevy, mohl jen stěží chápat teologické abstraktnosti křesťanské víry a přírodní síly vnímal stále jako síly



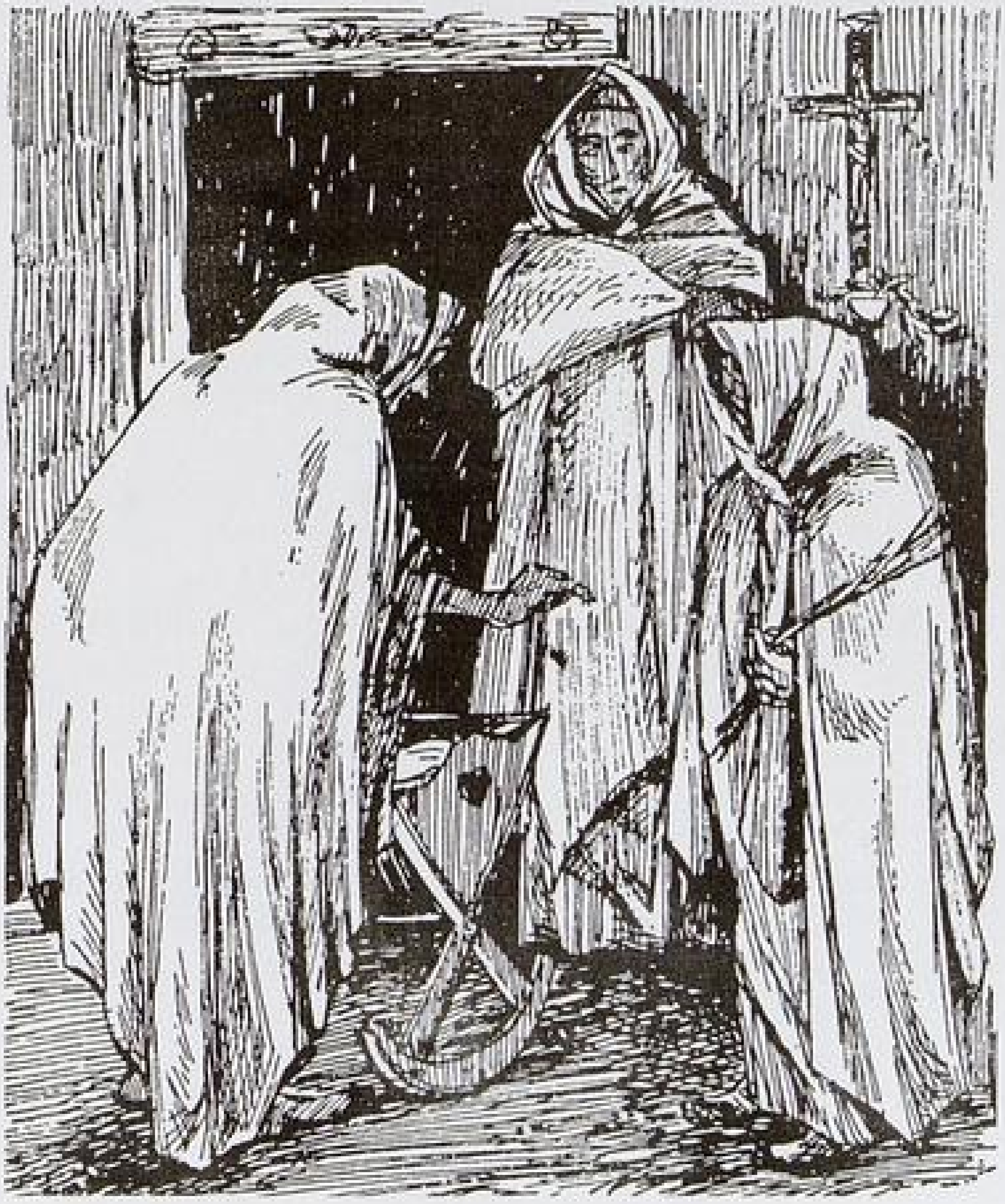
Bohyně sudby. (Erben, K. J.–Němcová, B.: Pohádky. Albatros, Praha 1983. Ilustroval J. Lada. „Tři zlaté vlasy děda Vševěda", str. 21.)

mocné efektivně působit na jeho život. Jeho svět autentických představ jsme schopni poznávat jen zprostředkovaně, z dílčích svědectví. Ze starší doby jsme odkázáni především na takové prameny, jako jsou zápisy a kázání křesťanských kněží, mnichů a misionářů, zprávy od cizích obchodníků a cestovatelů, na zákazy, vydávané panovníky, legendy aj. Cenné jsou údaje, shromážděné pozdějším systematickým sběrem ústní a obyčejové lidové tradice a výsledky bádání historiků a jazykovědců. Ale i v nich nacházíme k našemu tématu jen dílčí poznámky a výpovědi, z různých důvodů často tendenčně upravené, jejichž interpretace předpokládá srovnávací studium.

Nejstarším pramenem, který podává svědectví o vztahu našich slovanských předků k osudu, je zmínka historika Prokopia z Caesareie v 3. knize Války gótské z 6. století po Kristu, která praví: *„O osudu ani nic nevědí, ani se nedomnívají, že má nějakou moc nad člověkem, nýbrž když jim smrt zblízka hrozí, buď že nemoci ztíženi jsou nebo do války jdou, slibují, že když uniknou, hned za to oběť přinesou; když vyváznou, obětují co přislíbili, a jsou přesvědčeni, že tou obětí záchranu si zjednali."*[2] Z později tradovaných folklórních látek je ovšem zřejmé, že lidé věřili, že běh každodenních událostí je určován nadpřirozenými silami, které se snažili ovlivnit. Dokládá to existence bytostí manistického původu, ztělesňujících tuto osudovost, které se objevují v ruském a jihoslovanském folklóru (např. *osud* v srbských báchorkách nebo *sudba* v ruských pohádkách). Vystupují jako stařeny, udělující štěstí podle toho, jak samy žily – v bohatství nebo chudobě. L. Niederle se domnívá, že do slovanské mytologie se tyto bytosti (podobně jako další perzonifikované postavy, jako *štěstí, neštěstí, bída, rozum, hoře* aj.) mohly dostat i antickými, nordickými aj. vlivy (srov. řecké *Moiry,* římské *Parky,* nordické *Norny).* Víra v tyto bytosti existovala podle něj již zřejmě na konci pohanské doby.[3] V 9.–13. století se ve spisech ruské pravoslavné církve objevují zprávy o bytostech, zvaných *Rožanice, Roždĕnice* nebo mužský démon *Rod,* ke kterým se lidé modlili a obětovali jim kaši s medem, sýr, chleba a nápoje. Také materiály z jiných území opravňují předpokládat, že vládkyně a rozhodčí nad osudem byly ženské bytosti, jejichž kult patří mezi mateřské kulty a spadá do dávné matriarchální doby. V Srbsku to byly *Sjudenice,* v Slovinsku *Sojeniċe,* v Bulharsku *Narečnici* nebo *Urisnici* a v českých zemích *Sudičky, Rodičky* nebo *Věštice.*

Výše uvedenou Prokopiovu zprávu, vycházející zřejmě z pojetí osudu ve smyslu, v jakém ho chápalo a prezentovalo antické myšlení a drama, nemůžeme přijmout jako zcela bezrozporné svědectví o neznalosti úlohy osudu v životě Slovanů. Niederle vysvětluje rozpor mezi touto zprávou a pozdějšími svědectvími z církevních pramenů tím, že Prokopius měl pravděpodobně na mysli víru v osud jako nezaměnitelné abstraktní fatum, zatímco církevní kázání dokládají existenci osudu ztělesněného do podoby konkrétních démonů.[4]

Naši předkové věřili, že nad jejich životem bdí božstvo, které rozhoduje o jejich osudu a toto božstvo že si lze naklonit oběťmi a modlitbami. Budoucí události svého života se od pradávna snažili předvídat a usměrnit, popř. změnit. Ve vztahu k osudu nebyli tedy pasivní: snažili se ho překonat úměrně své konkrétní, smyslové představivosti specifickými formami komunikace s nadosobními silami, tj. magickými prostředky: čarováním a dalšími úkony, prováděnými buď vlastními silami nebo prostřednictvím zvláštních osob, nadaných nadpřirozenou, kouzelnou mocí a schopnostmi přivést se do duševní extáze. Takové osoby se nazývaly věštci, hadači, vědomci, vědmy, bohyně a božci.[5] Zprávy o jejich existenci nacházíme v Homiliáři opatovickém z 11. století, ale i v pozdějších pramenech, zvláště v penitenciálech, synodálních zápisech a sbírkách kázání.[6] Obsahují varování lidu, aby se neobracel k věštkyním, kouzelnicím a hadačům, a podávají dostatek svědectví o zápase církevních autorit se staršími, předkřesanskými představami. Věštkyně se spolu s léčiteli a bábami kořenářkami těšily velké oblibě a úctě a to i přes soustavné odsuzování ze strany církve, trvající po celý středověk a pokračující až do osvícenství. Ve 14. století bylo hádání, pěstování okultních obřadů a věštění zakazováno pod trestem exkomunikace. V 15. století



Baby – sudičky „šťuchavé báby".

byli hadači na seznamu zakázaných živností a pozdější utrakvistické předpisy je dokonce vylučovaly z přijímání svátostí pod obojí.[7] Dobové zprávy vypovídají o tom, že různá hádání, věštby a kouzla ke zjišování budoucích dějů se přes neustálé zapovídání udržely (v pozměněné podobě) až do současnosti. Setrvalost některých forem, jejichž kořeny sahají až do starověkých kultur (věštby z postavení hvězdných těles, z pozorování lidského těla, z kostek, karet aj.) byla podporována pozdějšími vlnami zájmu o jasnovidectví, okultismus, astrologii a podobné jevy.

Předvídání osudu a jeho ovlivňování bylo v rozporu s křesťanstvím, které nepřipouštělo osudovost ve smyslu přírodní příčiny nevyhnutelnosti všech dějů, ale ani jejich nahodilost. Pod vlivem křesťanství, které vylučuje existenci osudu jako pojmu nezávislém na Bohu a uznává jen Boží prozřetelnost a všemohoucnost[8] se v pojetí osudovosti projevovala v lidovém myšlení určitá dvojakost: na jedné straně to bylo přesvědčení o tom, že světový řád je v rukou Boží všemohoucnosti, na druhé straně přetrvával odvěký vztah k perzonifikované přírodě a jejím tajemným silám. Výsledkem byla neobyčejně konzervativní magická praxe, směřující k poznávání a ovlivňování budoucnosti. Příkladem takové nejednoznačnosti je předvídání osudu nejen z přírodních jevů, jako je oheň, mraky, vítr, voda, ptačí let a křik, postavení hvězd aj., ale také z bible, žaltářů, modlitebních knih a zpěvníků, které přetrvávalo až do 19. století.[9] Charakteristickou symbiózu magických a církevně náboženských prostředků při vyzvídání budoucích věcí dokládá J. Jindřich v monografii Chodsko, kde uvádí, že *„za starudávna chodíli lidi na poslechy na křižuvatky cest do lesa a míli* *černú slepjici nebo holuba pod páždím, haby zjedíli budúcnost. Stúpli si do koleje, vokolo sebe huděláli sjecenú křídú kolo ha čekáli. Vo půlnoci přijely čarodenice na pometlech nebo na vohnivým řablu ha křičíly na sebe: ‚Zajeďte ho.' Hdo by bul z kola vystoup, toho by roztrhály. Hdo vydržíl na posluchach, dovedíl se vod kouzelníc, co šecko se ve vůkoli stane: hdo se vdá, vožení, dy hdo humře, hdo bure stunát, hde bure hořít ha iný vjece. Dy čarodenice šecko vypoví, hodí posluchač, vyzjedač, bezi ně černú slepjici nebo holuba; čarodenice se vo to poperú ha bezitím poslúchač zčerstva huteče dým. Posluchy byjvaly na křižovatkach v lese hu Pašenice, Luženc, pod Haltrávem ha indě.*“[10]

Křesťanské oddání se Bohu lid zobecnil a formuloval také v příslovích, pořekadlech a průpovídkách, které vyjadřují pokoru, vědomí vlastní bezmocnosti a víru v nezvratný, nezměnitelný úděl. Některé z nich uvádí již Komenský ve svých příslovích, např. *Bůh štěstím vládne* nebo *věc Bohem souzená nemíjí, smrt a žena každému souzeny od Boha jsou* ad.,[11] jiné jsou dodnes součástí běžné slovní zásoby, např. *stař se vůle Boží, s Boží pomocí, Bohu poručeno, bez vůle Boží ani vlas z hlavy nespadne, jak Pámbu dá, to ví sám Pámbu, člověk míní a Bůh mění* atd. Z rukou božích lidé odevzdaně přijímali dobré i zlé, Bohu se odevzdávali v době nemoci, umírání apod. Na vůli Boží ponechávali zdraví a majetek, z vůle všemohoucího Boha se ženili, rodili a umírali. Víra v Boží prozřetelnost byla všeobecná, jak svědčí píseň z Vizovic: *Nic sa nestarajte, vy lidé nade mňú, šak sa o mne stará všemohúci Pámbú*[12] nebo jiná: *Co mi Pambu zaoběcal, to mně to němině, ježli tu chudobu, poručeno Bohu, a ježli též jaku rozkoš, chvala Panu Bohu.*“[13]

V obtížných životních podmínkách minulých staletí byl člověk nakloněn pozorně vnímat různá znamení a věštby svého osudu zejména v přelomových, mezních okamžicích života, k nimž náleží těhotenství, porod a šestinedělí, svatba, smrt a pohřeb. V těchto chvílích se podle lidových představ ocitl jedinec, oslabený přechodem do jiné a odlišné životní situace, ve stavu ohrožení zlými silami. Z hlediska předvídání a ovlivňování budoucích událostí byl takový okamžik analogický přechodům v přírodním cyklu: také období jarního a zimního novoročí bylo vyplněno mimo jiné i úkony, zaměřenými k poznání lidských osudů.

Literatura a prameny podávají svědectví o představě, že každý jedinec má již při svém narození předem určený průběh života, den a hodinu skonu. Při narození dítěte dlouho přežíval kult bytostí, které se po porodu ocitly v blízkosti novorozeněte a předurčovaly jeho budoucnost. U starých Keltů a Germánů to byla trojice žen, které pomáhaly také při porodu. Starý původ tohoto kultu u Slovanů dosvědčují již zmíněné východoslovanské prameny. Na našem území je nejstarším údajem, vztahujícím se ke kultu Sudiček zmínka v Hájkově kronice, podle které za knížete Břetislava některé baby po porodu pozdvihovaly dítě na rukou nad ohněm a obětovaly duchům, pravíce, aby dětem byly do smrti nápomocny.[14] Prameny dokládají, že v 15. století patřila víra v Sudičky, které *„určují dopředu nezaměnitelný lidský osud“* k nejhlouběji zakořeněným pověrám.[15]

V našem prostředí byla obecně rozšířená představa Sudiček jako bílých panen éterické vysoké postavy, nebo přívětivých babiček, oděných v bílý, dlouhý a neprůhledný šat, zahalených bílou plachetkou, zdobených šperkem atp. Při určování osudu měly držet v rukou hořící svíce, které po vyřknutí výroku zhasly. Sudičky bylo zřídkakdy vidět a kdo je spatřil, ochrnul hrůzou a nehnul se z místa. Většinou to nebyl domácí člověk, ale nějaký příchozí nebo žebrák a tato pověra byla známá u všech Slovanů.

Sudičky se měly zjevovat obvykle o půlnoci v den narození dítěte. V Čechách věřili, že sešlou na šestinedělku hluboký spánek, vezmou nemluvně a položí je na stůl, načež mu určují osud. Jinde byli přesvědčeni, že Sudičky tancují kolem kolébky, držíce se za ruce, že se nad kolébkou sklánějí nebo že nevcházejí do světnice, ale zůstávají pod okny. V okolí Českého Brodu věřili, že usedají na střechu domu kolem komínu a pohlížejíce na hvězdy, určují osud dítěte v domě narozeného.[16] Obvykle šlo o tři bytosti, z nichž nejstarší byla nejmocnější. Výroky Sudiček se vztahovaly především na tři základní okruhy životního osudu: na počet let, jak dlouho bude dítě živo, na to, jaký bude jeho stav (bude-li chudé či bohaté) a jakou smrtí sejde ze světa (proto bývala třetí Sudička ztotožňována s kmotřičkou Smrtí). Je zjevné, že tato sudba koresponduje se staroarabskou vírou v osud, podle které jsou čtyři věci v životě každého jedince rozhodnuty předem: jeho pohlaví, zda prožije šastný nebo bídný život, zda bude nebo nebude hladovět a jak dlouho bude žít.[17] Oblíbená byla představa, že Sudičky osud člověka předou, přičemž nit znamená délku lidského života. Např. v Čechách se tvrdilo, že Sudičky uplétají člověku zlatou šňůrkou osud, a když život končí, přestřihne nejstarší Sudička šňůrku. Babí léto, které na podzim poletuje na lukách, bylo u nás, podobně jako u Němců, považováno za předivo Sudiček. Obecně se věřilo, že Sudice je možné si naklonit k příznivému výroku dary a oběmi. V Čechách pro ně prostírali stůl a na něj kladli sůl, chléb a máslo, někde i sýr a pivo a ke stolu přistavovali židle.[18] Aby se jim zavděčili, nechávali pro ně po křtinách zbytky jídel na stole a ve světnici kolovrat a nůžky, neboť tak prý měly Sudičky usoudit dítěti příznivější osud. Věřilo se, že nehlídané dítě mohou vyměnit, zvláště tehdy, nenajdou-li vše nachystané ke koupeli. Sudbě, kterou Sudičky vyřkly, nemohl nikdo ujít. Tuto představu nacházíme v mnoha folklórních podáních, zvláště v pohádkách. Většinou se v nich vyjadřuje beznadějnost lidského snažení protivit se vůli tajemného věčného neznáma. Typickým příkladem tragického názoru na život je folklórní látka o chráněnci osudu, která se podle Polívky zrodila v jihovýchodní Asii, z buddhistické víry v marnost lidského vzdoru proti osudu. V západní Evropě, kde se šířila i jako křesanská legenda, byla známá již od 12. století. V lidovém podání Evropy i Asie se až donedávna vypravovala jsko pověst o nalezenci, kterého chrání prozřetelnost před úklady tchána.[19] Přesto však nešlo v lidovém nazírání na osud o fatalismus, jak je zřejmé z pohádek a pověstí, v nichž zbožný a hodný člověk odvrátil zlý osud modlitbou, nebo mu ušel, když se za něj někdo obětoval.[20] V českých pohádkách vystupují Sudičky také jako dobré kmotřičky, které dítěti udělovaly do vínku vzácné dary.[21]

Ponecháme-li stranou různé úkony, kterými se v lidové tradici předvídalo pohlaví ještě nenarozeného dítěte (z nichž se některé tradovaly donedávna), byly rozšířeny i praktiky, ovlivňující jeho pohlaví ještě před početím. Většina z nich měla homeopatický charakter, v jehož základu byla asociace představ v důsledku určité, často imaginární podobnosti: hoch se měl narodit, když se při styku položilo na postel kladivo, muž měl na sobě opasek nebo klobouk apod., zplození děvčete měla přivodit sekera pod ložem nebo konopí pod prostěradlem apod. Jinými prostředky se zabezpečovala plodivá schopnost muže a ženy, porod, fyzické a duševní vlastnosti dítěte a jeho zdravý vývoj. Množství těchto praktik bylo konáno také v průběhu svatebního obřadu.

Velký význam pro životní osud dítěte a jeho povahové vlastnosti byl připisován době a okolnostem narození a také vzhledu novorozence. Snad nejrozšířenější pověrou bylo přesvědčení, že když přišlo na svět v plodové bláně *(košilce, roušce, oděníčku)* mělo prožít šastný život, proto se blána sušila a pečlivě schovávala. Narodilo-li se se zoubkem, mělo být moudré, s chlupatými končetinami bohaté, se zaťatými pěstmi lakomé, modrá žilka na nose nebo příliš odstávající uši zvěstovaly smrt atd. Existovaly však i úkony, kterými bylo možno takové předurčení zvrátit – např. přišlo-li děvče na svět se dvěma zoubky, porodní bába mu je ihned vylomila, aby se nestalo čarodějnicí, a jeden zub mu zatlačila kolíkem, aby se nestalo můrou.

Velmi staré kořeny má usuzování osudu a povahy dítěte z astrologických jevů, jak je zřejmé z opakujících se zápisů v penitenciálních řádech a synodálních usneseních. Např. z r. 1310 je zaznamenána výhružka Burcharda Wormského, kárající všechny ty, kteří *„podle dvanácti nebeských znamení prorokují novorozeňátku povahu, osudy životní...“.*[22] Význam planet (podle dvanáctičlánkového zvířetníku) pro osud člověka se těšil značnému zájmu hlavně ve 13. a 14. století a trval až do 17. století. V staročeských rukopisech nacházíme mnoho návodů, jak a kdy věštit novorozenému dítěti budoucnost, štěstí a neštěstí. V neustálé konfrontaci s křesťanským obrazem světa však sami astrologové nabádali ve svých hvězdářských spisech, aby lidé *„dobrých ani zlých věcí neočekávali od hvězd"*, jako např. Mikuláš Sud ze Semanína: *„Nerad bych,"* psal r. 1540, *„tím lidem k tomu posluhoval, aby zření své obraceli od Boha k hvězdám"*.[24]

Čas byl v mytickém myšlení chápán jako velká a tajemná síla, která řídila všechny věci a ovládala a určovala nejen život smrtelníků, ale i život bohů.[25] Staré prvky z předkřesťanských dob se mísily se středověkou astrologií a s křesťanským náboženstvím. Víra v šťastné a nešťastné dny byla známá již ve starověkých kulturách: v římském kalendáři byly za nešťastné považovány dny, které následovaly bezprostředně po kalendách (1. den v měsíci), nonách (5. a 7. dne), a idech (13. a 15. den). Základem symboliky šťastných a nešťastných dnů, uváděných v lidových kalendářích, herbářích a pranostikách v 16. a 17. století, byly většinou astrologické jevy. Ale jsou známy i prameny, které vysvětlovaly tyto dny na základě apokryfních výkladů. Rozšířená byla např. pověra o tom, že tři dny v roce jsou horší než ostatní: 1. duben, kdy se narodil Jidáš, 1 srpen, kdy Kain zabil Ábela, a 1. prosinec, kdy se propadla Sodoma a Gomora. Dítě, které se v ty dny narodilo, mělo do týdne zemřít a zůstalo-li náhodou naživu, mělo skonat ohavnou nebo náhlou smrtí.[26] Záhubou pro novorozence byla Smrtná neděle a obecně rozšířený byl názor, že nešťastným dnem je pátek (někde však tomu bylo naopak) a šťastným neděle. Dítě, narozené v neděli mělo být *nedělní,* ale také *nedělné,* tj. mělo mít více klidu v životě.

Církevně náboženské vlivy jsou patrny např. v přesvědčení, že když novorozenec příliš pláče při křtu či úvodu, je to špatné znamení pro jeho zdar, neboť ruší posvátný úkon a boží požehnání. Podobně ve víře, že šťastné je dítě, narozené před velikonocemi a jako první natřené olejem, posvěceným na Bílou sobotu:[2]

Posuzování vlivu doby narození na osud dítěte bylo založeno na principu homeopatické magie, kdy podobné vyvolává podobné bez lidského zásahu. Vedle hodiny a dne byl důležitý také měsíc (dítě, narozené v máji mělo brzy zešedivět, v březnu mělo být čerstvé jako zajíc aj.) a další okolnosti, např. dítě, narozené v bouři mělo mít těžký život, v okamžiku, kdy zněly zvony, mělo být chromé, když na hřbitově kopali hrob, mělo mit krátký život atp.

Předpovědní rituály při narození dítěte byly spojeny s praktikami, které měly rozpoznat jeho povahu, povolání apod. Do blízkosti novorozeněte (někdy také před odchodem k církevnímu úvodu nebo po odstavení dítěte) se kladly různé předměty a podle toho, po čem sáhlo, se hádal jeho osud: např. peníz znamenal bohatství (někde lakotu), hadřík chudobu, kousek hlíny nebo obrázek moudrost, sekera (bič) dobrého hospodáře, hoblík (kleště) dobrého řemeslníka, koláč dobrého jedlíka, růženec zbožnost (u hocha kněžský stav), karty karban apod. Jiné úkony měly za cíl ovlivnit budoucí povahu a život dítěte: dívku zavinovali do mužských nohavic, aby se brzo vdala, chlapce balili do zástěry, aby měl rád děvčata atd. Aby dítě bylo dlouho živo, dávali mu rozžvýkaný chléb, aby hodně rostlo, nesmělo se překročit, aby bylo poslušné (moudré), dávali je pod lavici nebo pod stůl. Obecně rozšířené bylo kladení novorozence na stůl, na lavici nebo na zem, ze které mělo čerpat životodárnou sílu, umožňující mu dlouhý život. Výklad tohoto obyčeje měl různé místní varianty.[8]

Významná byla rovněž první koupel dítěte – v návaznosti na obecně rozšířenou víru v magický účinek *prvního*. Známé bylo házení mincí do vody, které měly dítěti přinést v životě štěstí a bohatství, vkládání různých rostlin a bylin, majících kouzelnou moc odehnat zlé mocnosti (černobýl, dobromysl, rozchodník), sypání žita (aby dobře hospodařilo), soli, vkládání chleba nebo vejce (aby bylo hezké, aby nezabloudilo). Voda z první koupele děvčátka se lila k jabloni, aby bylo sladké, od hocha k *tvrdému* stromu (jasanu, dubu, buku), aby byl silný apod.

Magické úkony, směřující k předvídání osudu, byly spjaty také s odchodem matky k úvodu do kostela. Uplatňovala se při nich magie čísel (trojí opakování), první vyjití matky s dítětem přes práh domu) aj. Vedle pasivního vyzvídání zajišťovali např. na Horňácku předurčení životní dráhy chlapce rodiče tím, že ho položili na okno s voláním *„živ sa horami“* (rozuměj lesem), podobně jako na Valašsku.[29] Určitá odevzdanost osudu tohoto úkonu odpovídala životním zkušenostem prostého člověka, opírajím se o poznání, že poměry, do kterých se narodil, lze jen těžko měnit. V tom spočívala nesvoboda jeho sociálního statusu a velká míra nahodilosti v možnostech jeho změny. Víru v osud narozeného dítěte jako v nezvratný úděl , který se děje bez lidského přičinění, dokládá obyčej zasadit v den narození ovocný strom (u hocha jabloň, u dívky hrušeň). Podle toho, jak se stromu dařilo, se usuzovalo na blaho dětí – chřadl-li, mělo dítě zemřít. V podstatě lze říci, že příkazy, zákazy a pravidla, zavazující či omezující matku i některé další členy rodiny v období těhotenství, porodu a šestinedělí, sledovaly další osud dítěte a jejich nedodržení mělo mít podle lidové tradice nepříznivý vliv na tento osud.

Problematika osudovosti ve vztahu k smrti je velmi složitá; obsahuje soubor eschatologických a etických názorů a představ, jejichž zpracování by vyžadovalo samostatnou pozornost. Na tomto místě se proto omezíme jen na stručný výklad některých pověr a na naznačení základních myšlenek, které s nimi souvisejí. Ke smrti se vztahovala velká skupina omen - předzvěstí, předtuch, věšteb a znamení, z nichž mnohé jsou dosud živé. V běžném životě se na smrt usuzovalo na základě rozmanitých jevů, z nichž uveďme např.: chování zvířat (vytí psa, kokrhání slepice, houkání sýčka, rytí krtka aj.), různé tajemné zvuky a nezvyklé úkazy (praskání nábytku, náhlé zhasnutí svíce, rozbití zrcadla, tukání červotoče, samovolné pády předmětů apod.), vadnutí bylin a stromů, kalící se voda, rezivění nože, vlhnutí soli, směr plamene či kouře svící, rozžatých při křtu, při úvodu šestinedělky, při oddavkách novomanželů a při zaopatřování umírajícího. Vedle obyčejů životního cyklu se tyto věštby soustředily k obřadním příležitostem během roku, zvláště k jarnímu a zimnímu novoročí. Některé z pověr a obyčejů měly obecnou platnost (např. smrt ohlašoval prázdný ořech nebo jaderník ve tvaru kříže v rozkrojeném jablku na Štědrý věčer), jiné se vyskytovaly v místních variantách (např. na Horňácku chodili hospodáři o na Štědrý den o půlnoci naslouchat k chlévům, kde si měl dobytek zvěstovat lidským hlasem, kdo v domě do roka zemře). Velký význam se připisoval snům, jejichž výklady se šířily ústním podáním a prostřednictvím snářů.

Předtuchy a znamení smrti, ať již úmyslně získané nebo náhodně zjevené, vycházely z pojetí magické souvislosti všech věcí a jevů jako základního elementu náboženského myšlení ve všech kulturách. Představují prastarou vrstvu lidského vědomí, součást přírodního universa, živé soustavy, schopné předem vycítit zánik. Sepětí člověka s přírodou je patrné v mnoha různých obyčejích a pověrách, např. ve zmíněném předpokladu živého souznění zasazeného stromu a narozeného dítěte nebo v potřebě oznámit smrt hospodáře včelám a všemu zvířectvu, které by jinak zahynulo. Jakýmsi „živým talismanem“ v rodině býval domácí had: věřilo se, že když se mu ublíží, spolu s ním zemře i hospodář, popř. hospodyně.[30]

Zvláštní skupinou věšteckého umění je nekromantie, schopnost navázat kontakt s démony a zemřelými prostřednictvím magických úkonů. Spočívá v evokaci zemřelých osob, resp. jejich astrálních obrazů. Toto *vyvolávání mrtvých* bylo známo a pěstováno ve všech kulturách a jeho lidovou formou je dnes rozšířený spiritismus.

Smrtí se naplnil lidský osud. V lidovém podání na Moravě (podobně jako u východních Slovanů) existovala představa o tom, že v podzemních sklepech, v temnotách *limbu,* kde sídlí Smrt, je množství hořících svící, které každému jedinci vyměřují jeho věk. Když se narodí dítě, Smrt mu rozžehne svíci, která když dohoří, musí člověk zemřít.[31] Ve folklórním podání vystupuje Smrt jako perzonifikovaná bytost, která hubí lidi také z jiných důvodů: ze své vůle, z příkazu Boha, za urážku, za nespravedlivý vztah k lidem.[32] Smrt byla spojena s osudovým předurčením, s vyšší silou, které nebylo možno uniknout. Bůh měl velkou moc, ale Smrt byla absolutně neodvratitelná. Podle lidové víry však bylo možné božskou mocí smrt ukrátit i prodloužit. Na Valašsku věřili, že každému člověku je vyměřena doba života na sedmdesát let. Žije-li déle, Bůh mu to přidává za jeho dobré skutky, pak-li méně, duše vejde do druhého tvora a tam svou životní pouť dokoná.[33]

Osudovost ve vztahu k smrti souvisí s představami o pomrtném životě a o pokračování jeho duchovní existence, převzatými z indické teosofie. Reinkarnace bývá v této souvislosti vysvětlována jako určitá forma lidské osudovosti, zvláště v případech četných individuálních osudů (nevinných dětí, dobrých lidí apod.). Jestliže se nezavršila délka života, určená osudem, vracely se duše zemřelých lidí na zem, aby se mstily, škodily pozůstalým a znepokojovaly je. To se týkalo všech osob, zemřelých náhlou smrtí – zabitých a zavražděných, utonulých, zmrzlých, ale i sebevrahů. Také však dětí a mladých lidí (jejich osudem na tomto světě bylo oženit se nebo provdat), a zemřelých šestinedělek, které se nestačily postarat o své dítě. Duše takových zemřelých se pak zjevovaly v podobě různých bytostí (malé děti jako bludičky a světýlka, dívky jako rusalky a víly, sebevrazi aj. *nehodní* zemřelí i v podobě vampýrů a upírů apod.). Pozůstatky této víry se nám uchovaly v pohádkách, démonologických povídkách a také v pohřebních obyčejích.[34] Pohřbívání takových mrtvých mělo specifický průběh, zaměřený především na zamezení jejich návratu.

Rozdílným způsobům a příčinám úmrtí odpovídaly i názory na osud mrtvých na onom světě. O představách o záhrobním životě ze slovanského území nemáme přesné zprávy. Nejstarší církevní texty se zmiňují o ráji jako sídle zemřelých, zatímco představa o pekle a očistci vznikla pod vlivem křesanství. Křesťanské učení spojilo zásvětí s odměnou a trestem za prožitý život; přineslo spásu či zatracení, posmrtnou očistu a věčné vyvolení. Člověk, který žil celý svůj život podle božích zákonů, měl být přiměřeně odměněn věčným životem. Podtržení morálního aspektu smrti (strach před posmrtnou odplatou) a poskytnutí naděje na spásu (vykoupení) otevřely cestu k víře jako osvobozující a požehnání přinášející síle – v protikladu k osudu, lidovou tradicí chápanému jako temná a nepřátelská moc.

Studium osudovosti ve spojitosti s místem a funkcí magie a náboženství v obřadech životního cyklu umožňuje ukázat konkrétní formy složitého vztahu určenosti a předurčenosti v lidském životě. Zkoumání těchto forem v lidové tradici nás přivádí k poznání, že věrské představy, magické úkony a obyčeje, zaměřené k předvídání, ovlivňování a odvracení osudu byly ve své podstatě spjaty s nedefétistickým postojem k životu.

Poznámky:

1 A. Gurevič ve své práci o lidové kultuře středověku soudí, že schopnost mágů, kouzelníků a čarodějnic vyznat se v tajemstvích oduševnělé přírody a využívat je k dobrým i zlým cílům vedla ke zvláštním způsobům vzájemného obcování lidí s přírodou. Takto chápaná příroda měla podle něho bezprostřední vztah k lidským osudům, nebo bylo možné od ní získat záruku úspěchu pro vlastní činnost. GUREVIČ, A.: *Nebe, peklo, svět. Cesty k lidové kultuře středověku.* Praha 1996, s. 207.

2 JIREČEK, J. J.: *Studia z oboru mythologie české.* Časopis Musea království českého 37, 1863, s. 25–26 ; MÁCHAL, H.: *Nákres slovanského bájesloví.* Praha 1891, s. 76.

3 MÁCHAL, c. d., s. 83.

4 NIEDERLE, L.: *Život starých Slovanů* II/l, Praha 1916, s. 66–71.

5 Podle etymologů byl původní význam slov *hádati a věštiti* širší, jak je patrno ze Svatovítského rukopisu z konce 14. století: zahrnoval také umění dopídit se poznání neznámých věcí, okolností nějaké újmy, zjištění viníků ztracených předmětů aj. Srov. NĚMEC, I.. *Česká slova někdejší magické terminologie.* Listy filologické 103/1980, s. 31–39.

6 ZÍBRT, Č.: *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku.* Praha 1894. Také ve spisech Komenského se objevuje horlení proti věštbám a hadačům. ZÍBRT, Č.: *A. Komenský, znalec lidového umění českého.* Český lid 20, 1911, s. 374.

7 ŠMAHEL, F.: *Silnější než víra: magie, pověry a kouzla husitského věku.* In: Sborník vlastivědných prací z Podblanicka 30/2, 1990, s. 43.

8 Že tomu tak nebylo bezvýjimečně, lze doložit hepatoskopií (věšteckým prohlížením jater), které

nacházíme jako kdysi legitimní magii ve starozákonných textech. M. Balabán poukázal na to, že vztah teologů k magii lze pojmout jako snahu pochopit věci v souvislostech. Jestliže magický či kultický úkon zachovává absolutní nadřazenost božstva, je to způsob realistického pojetí jistých sil a možností jejich přenosu skrze médium „mrtvých" předmětů. Jde o dynamické pojetí světa, které nebylo cizí ranému izraelskému kultu. Viz BALABÁN, M.: *Magie ve Starém zákoně.* Religio III/1995, s. 44.

9 Např. Abeceda snáře, která nabádá k předzvěstem z modlicí knihy: *„Vezměte první písmeno, které na prvním řádku z kraje stojí, pak hledejte v následující abecedě, to písmeno ukáže, co vám toho dne nastává. Jestliže to šťastné, dokládá snář, děkujte Bohu, a tím vroucněji k němu se modlete: nebo Bůh jest muž, který štěstí i neštěstí k člověku nachýliti může."* ZÍBRT, Č.: *Pokusy o přirozený výklad pověr československých* na sklonku *XVIII. a na začátku XIX.* věku. Český lid 9, 1900, s. 68–69.

10 JINDŘICH, J.: *Chodsko.* Praha 1956, s. 83.

11 *Jana Amose Komenského maudrost starých Čechů za zrcadlo vystavená potomkům.* Z rukopisu Lešenského vydává Jan V. Novák. Praha 1901, s. 3 a 95.

12 ČIŽMÁŘ, J.: *Národopisné a životopisné paměti Vizovic.* Vyškov 1938, s. 210.

13 SUŠIL, F.: *Moravské národní písně s nápěvy do textu vřaděnými. 4. vydání.* Praha 1951, s. 250, č.354. Cit. též BARTOŠ, F.: *Deset rozprav lidopisných.* Olomouc 1906, s.22. 14) NIEDERLE, L.: *Život starých Slovanů*, c. d., s. 221.

15 DVOŘÁK, K.: *Humanistická etnografie Čech. Johannes Butzbach a jeho Hodoporicon.* Praha 1975, s. 82.

16 HANUŠ, I.: c. d., s. 79

17 Viz PAVLINCOVÁ, H. a kol.: *Slovník. Judaismus, křesťanství, islám.* Praha 1994, s. 424.

18 Např. z devadesátých let 19. století je tento obyčej uveden z obce Srbsko na Hořovicku. *Národopisný sborník okresu Hořického.* Hořice 1895, s. 284

19 TILLE, V.: *Chráněnec osudu.* Národopisný věstník československý 12, 1917, s. 369–417.

20 MÁCHAL, H.: c. d., s. 80. Viz také pověst Sudice, Sudičky při narození dítěte na Kouřimsku. (Pověst o Vítku a Ladince), kterou uvádí KROLMUS, V. v práci *Staročeské pověsti, zpěvy, hry, obyčeje, slavnosti a nápěvy s ohledem na bájesloví Česko-slovanské.* Praha 1845, seš. l, s. 564–567.

21 Srov. ERBEN, K. J.: *Sto prostonárodních pohádek a pověstí slovanských v nářečích původních.* Praha 1865; NĚMCOVÁ, B.: *Národní báchorky a pověsti.* Praha 1880.

22 ZÍBRT, Č.: *Seznam pověr,* c. d., s. 100.

23 Viz např. ZÍBRT, Č.. *Kouzla a čáry starých Čechův.* Památky archeologické 1887, 1888, 1889, s. 64.

24 *Výbor z literatury české. Díl II. Od počátku XV. až do konce XVI. století od Karla Jaromíra Erbena.* Praha 1868, s. 1374.

25 CASSIRER, E.: *Esej o človeku.* Bratislava 1977, s. 101.

26 Srov. VYKOUKAL, F. V.: *Z podání lidového. Obrázky kulturni a zvykoslovné.* Praha 1897, s. 39; KESSLER, J.: Nešastní dnové v roce. Český lid 4, 1895, s. 525–526.

27 TOMEŠ, J.: *Společenský a rodinný* život. In.: *Horňácko. Život a kultura lidu na moravsko-slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat.* Brno 1966, s. 312. Někde věřili, že osud dítěte lze ovlivnit také udělením jména: dostane-li hoch *zpáteční jméno* (např. narodí-li se po sv. Josefu a pokřtí ho jménem Josef), není v životě šťastné, vše mu „jde pozpátku" a nic se mu nedaří. DUFEK, J.: *Naše Horňácko jindy a nyní.* Velké Meziříčí 1893, s. 9.

28 Např. na Cerhovicku v Hořickém okrese při položení novorozence pod stůl řekla bába: *„Pod stůl ho dávám, aby bylo lidem a Bohu milé"*, ve Svinařicích: *„Kdo se povyšuje, bude ponížen"*. Děvče zde kladli pod postel, aby bylo stydlivé, zatímco v Počaplích je ze stejného důvodu dávali pod pod stůl a hocha, aby se naopak nestyděl, pokládali mezi dveře. V Osově dávali narozené dítě na stůl, aby bylo sebevědomé. *Národopisný sborník okresu Hořického,* c. d., s. 283.

29 Srov. popěvek: *„Dyž sa Valášek narodí, matka ho oknem vyhodí; vyhodí ven ho napřeď nohami: di sa, Valášku, živiť horami!"* TÁBORSKÝ, F.: *Rusava. Život valašské dědiny.* Olomouc 1929, s. 73.

30 POLÍVKA, J.: *Znamení života, předzvěsti smrti v lidových podáních, obyčejích a pověrách.* Národopisný věstník československý 1917, s. 135.

31 KULDA, B. M.: *Moravské národní pohádky, pověsti, obyčeje a pověry* II. Praha 1875, s. 266.

32 Materiál k tomuto tématu shromáždila TONCROVÁ, Š. v rkp. dipl. práci *Obrazy olicetvorennoj sudby v russkom i češskom folklore.* FF MU Brno, 1997.

33 BARTOŠ, F.: *Moravský lid.* Kutná Hora 1892, s. 185.

34 Více k tomu viz NAVRÁTILOVÁ, A.: *„Nečisti zemřeli" v posmrtných a pohřebních obřadech českého lidu.* Český lid 83, 1996, s. 21–31.

Treating the Fate in Folk Faith and Birth and Death Ceremonies

Abstract

The present article pays attention to superstitions and customs linked with birth a death in which man expresses his relations to fate as a mysterious force he wants to reveal, to dispose well towards himself and to influence. The ideas of the force corresponded to the position of man in the complex of magic nature animated by good and evil beings. Their evidence can be found in written documents going back to the remote past, especially in records and sermons of Christian priests and also in later records of the tradition of folk customs and of oral manifestations. They contain the belief in personified female figures ruling over the fate; they appear as early as the end of pagan times and have been preserved in folk tradition. People tried to predict and form their future by magic means, i. e. by witchcraft practised with their own forces or through the persons endowed with supernatural power. The magic and auguries used for predicting the future - in spite of constant bans – have survived supported by the interest in clairvoyance, occultism and similar phenomena. The predicting and the influencing of the fate was in contrast with Christianity which recognized God's omnipotence. The conception of fatality in folk tradition may be characterized by a certain ambiguity. On the one hand, there was the conviction that the order of the world is in God's hands, on the other hand, the relation to the personified nature and its forces survived. The prediction of fate was oriented on crucial moments in human life, such as pregnancy, childbirth and childbed, wedding, death and burial. The childbirth has long been connected with the cult of The Sisters Three who people tried to dispose well by presents and sacrifices. In the prediction of the child's fate and character the pre-Christian elements mixed with medieval astrology and Christian religion. The fatality of man's relations to death is linked with many auguries, premonitions, vaticinations and signs. They all were based on the conception of the magic coherence of all things and phenomena as a crucial element of religious thought in all cultures. The fatality was associated with the notions of after-life. If the length of life determined by fate was not fulfilled, the souls would return to the earth to take revenge or disquiet the survivors. The death was connected with the fatal predestination, with the supreme power it was imposssible to escape from. According to folk beliefs, however, life may have been shortened or prolonged by God's power. The Christianity accentuated the moral aspect of death (the fear of the retribution after death) providing hope for salvation (redemption). This opened the way to faith as a liberating force opposing the fate understood as an evil power.

Schicksalsdarstellung im Volksglauben und in den mit Geburt und Tod verbundenen Ritualen

Zusammenfassung

Der Beitrag behandelt die mit Geburt und Tod verbundenen abergläubischen Vorstellungen, die magischen Praktiken und Bräuche, in denen die Menschen ihre Beziehung zur Schicksalhaftigkeit äußerten. Das Schicksal wurde als eine geheimnisvolle Kraft empfunden, die zu erforschen, zu gewinnen und zu beeinflussen war. Die Vorstellungen über diese Kraft entsprachen der Eingliederung des Menschen in die Gesamtheit der magischen Natur, die mit guten sowie bösen Wesen geseelt war. Sie sind in den schriftlichen Quellen aus alten Zeiten belegt, besonders in Vermerken und Predigten der christlichen Priester, auch in späteren Überlieferungen der mündlichen Tradition und der überkommenen Sitten. Sie bezeugen den Glauben an die das Schicksal bestimmenden, personifizierten Frauengestalten, die bereits zu Ende der heidnischen Zeit in Erscheinung kamen und die im Folklorebereich überdauern. Die Leute waren bestrebt, die Zukunft vorzusehen und diese mit magischen Mitteln zu regulieren, besonders mit Zauberei durch eigene Kräfte oder durch Personen, die eine übernatürliche Kraft basaßen. Die zukunftsorientierte Zauberei und Hellsehen sind trotz permanenten Verboten bis in die Gegenwart erhalten geblieben, unterstützt vom Interesse

für Prophezeiung, Okkultismus und ähnliche Erscheinungen. Voraussagen und Beeinflussung des Schisksals stimmten mit dem Christentum nicht überein, da es nur die Allmacht Gottes anerkannte.In der Schicksalsauffassung zeigte sich eine gewisse Ambivalenz. Einerseits die Überzeugung davon, daß die Weltordnung vom Gott regiert wird, anderseits die überdauernde Beziehung zur personifizierten Natur und ihren Kräften. Die Weissagung wurde auf die Schlüsselmomente im Menschenleben konzentriert, wie z.B. Schwangerschaft, Entbindung, Wochentage, Hochzeit, Tod und Begräbnis. Sehr lange überlebte der Kult der Schicksalsgöttinnen anläßlich der Geburt eines Kindes. Die Leute versuchten sie mit Gaben und Opfern zu gewinnen. In Hinsicht auf Schicksalsbestimmung und Charakterprägung vermischten sich die vorchristlichen Elemente mit der mittelalterlichen Astrologie und der christliche Religion.

Die Schicksalhaftigkeit in bezug auf den Tod ist mit einer Menge von Vorzeichen, Vorahnungen, Wahrsagungen und Zeichen verbunden. Diese sind auf Auffassung magischer Zusammenhänge aller Dinge und Erscheinungen als Grundelement im Religionsdenken in allen Kulturen zurückzuführen. Die Schicksalserfassung hing mit den Vorstellungen über das Fortleben nach dem Tode zusammen. Wenn das Leben seine vom Schicksal gegebene Dauer nicht erreichte, kamen die Seelen von Verstorbenen auf die Erde zurück, um sich zu rächen und die Hinterbliebenen zu beunruhigen. Der Tod war mit der Schicksalsvorbestimmung verbunden, d.h. mit einer höheren Kraft, der nicht zu entkommen war. Im Volksglauben konnte jedoch der Tod durch die Gottesmacht verkürzt oder verlängert werden. Das Christentum unterstrich den moralen Aspekt des Todes (Angst vor der Vergeltung nach dem Tode) und bot die Hoffnung auf eine Rettung (Erlösung). Dadurch wurde der Weg zum Glauben geöffnet, als befreiender Kraft, die dem feindlichen Schicksal widerstand.

PRVKY ĽÚBOSTNEJ MÁGIE V RODINNOM ZVYKOSLOVÍ V ZBIERKOVOM FONDE SLOVENSKÉHO NÁRODNÉHO MÚZEA ETNOGRAFICKÉHO MÚZEA V MARTINE

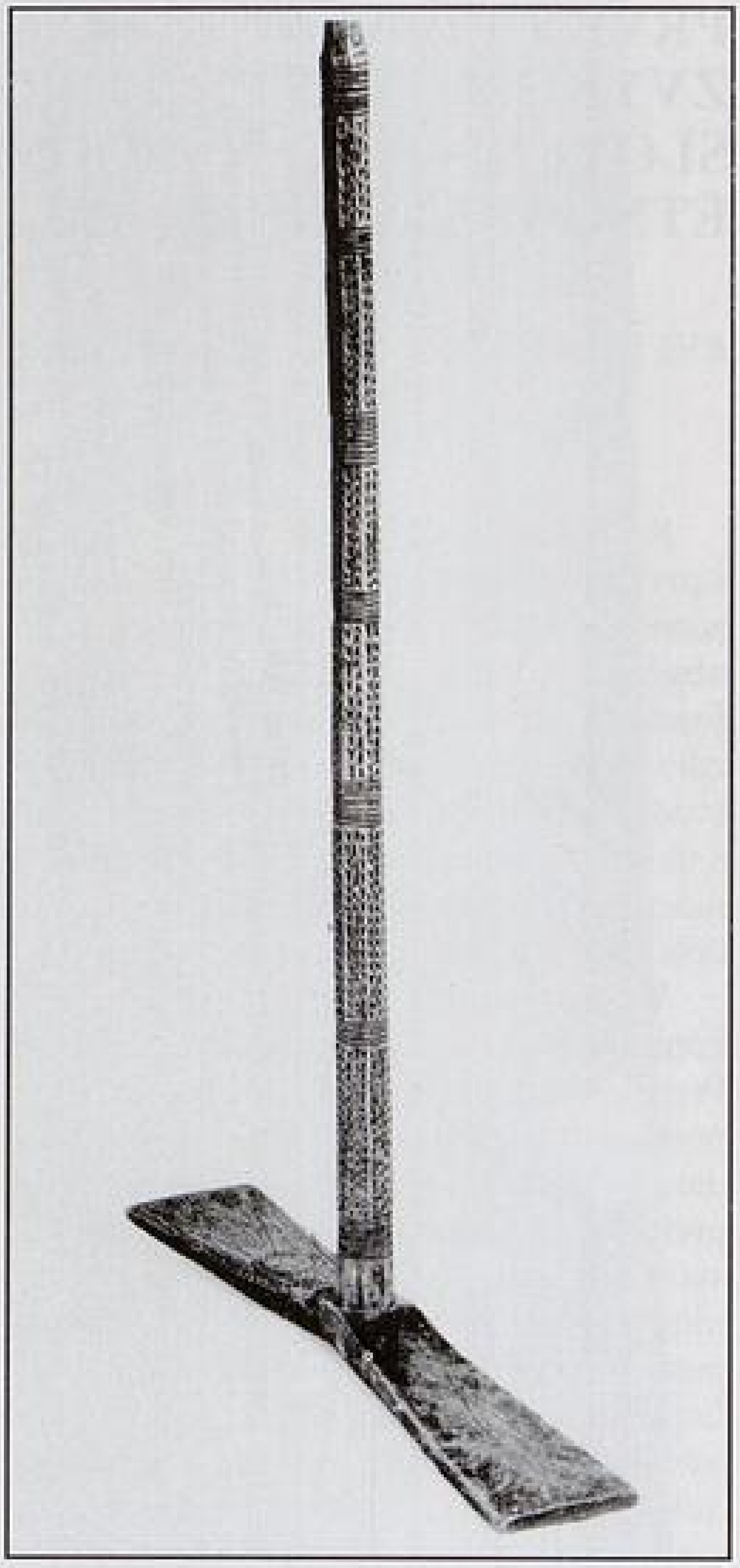
EVA PANČUHOVÁ, Slovenské národné múzeum, Martin

Komplex obyčajov, sprevádzajúcich prelomové momenty v živote človeka, súvisiaci s prvkami ľúbostnej mágie v slovenskej ľudovej kultúre, je neobyčajne bohatý. Svoju pozornosť sme sa rozhodli sústrediť len na predsvadobné obdobie, svadbu a určité konkrétne obyčaje, ktoré ju sprevádzajú a ktoré našli odraz ako muzeálne predmety v zbierkovom fonde Slovenského národného múzea v Martine. Nimi sa sledovalo nielen zabezpečenie zdravého potomstva, ale aj ekonomickej prosperity novej rodiny. Preto bola celá tradičná svadba ako aj predsvadobné obdobie sprevádzaná symbolicko-magickými zvyklosťami a úkonmi s právno-sociálnymi zámermi, ktoré mali zabezpečiť novým členom starej domácnosti požehnanie na dome, dobytku a úrode, ale najmä plodnosť ako významný prostriedok pre zachovanie kontinuity rodu.

V predsvadobnom období patrila k veľmi rozšíreným a na Slovensku zaužívaným zvykom výmena tzv. *darov z lásky,* ktorých určujúcim významom bola zásada vzájomnosti. Prijatie daru z lásky bolo záväzkom, ktorého splnenie spočívalo v opätovaní daru, takže popri dobrovoľnosti tu platila aj povinnosť odvďačenia sa. Odmietnutie, alebo vrátenie daru sa v tradičnej kultúre hodnotilo negatívne ako hanba či dokonca hriech a znamenalo prerušenie vzťahu. Výmene darov z lásky sa pripisovala magická moc. Vyplývalo to z predstavy, že spolu s darom prechádza k obdarovanému aj časť bytosti darcu a tým sa medzi nimi vytvára tesný zväzok. O význame daru svedčí aj skutočnosť, že zásady ich výmeny patrili k normám obyčajového práva. Pri odovzdávaní daru z lásky bol veľmi dôležitý nielen jeho obsah a jeho veľkosť, ale najmä spôsob odovzdania a prijatia. Etiketa darovania bývala veľmi prísne dodržiavaná aj keď vo všeobecnosti dary mali predovšetkým symbolický význam, ktorý prevládal nad ich úžitkovou funkciou.[1] Najčastejšími darmi z lásky v slovenskom prostredí v minulosti boli, zdobené piesty, praslice, hrable, perníkové srdcia prinášané z výročných jarmokov a týždenných trhov, pierka, vyšívané košele, kraslice a podobne. V zbierkach Slovenského národného múzea v Martine spravujeme okolo 140 piestov, z ktorých väčšina má charakter darov z lásky. Magická funkcia, ktorá sa im pripisovala, podmienila aj ich bohatú výzdobu, realizovanú predovšetkým vyrezávaním, maľovaním, vypaľovaním kyselinou a vylievaním olovom. Medzi najstaršie takéto predmety v našich zbierkach patria tie, ktoré múzeum získalo v roku 1901 z Blatnice (Martin) a Párnice (D. Kubín). V rokoch 1928–1940 rozšírila zbierku piestov veľká kolekcia piestov zdobených vyrezávaným geometrickým ornamentom a konkrétne i slnkom, mesiacom a hviezdami, symbolizujúcimi život a lásku. Vyrobené boli debnármi, mlynármi, ale predovšetkým dedinskými rezbármi na predaj, alebo na objednávku.

Z nášho hľadiska je pozoruhodná i zbierka *praslíc,* z veľkej časti majúcich rovnako funkciu daru z lásky. Vyrábali ich rovnakí majstri ako spomínané piesty. Pretože išlo o dary z lásky – bolo prirodzené, že boli bohato zdobené. Na obidvoch základných častiach praslice – na stĺpikoch a doskách sa najrozličnejšími technikami, akými bolo vyrezávanie, leptanie kyselinou, vylievanie, vypaľovanie, maľovanie, či vykladanie zrkadielkami – zobrazovali rôzne ornamenty s motívom srdca, tulipánu, solárnej ružice, prípadne krstné meno, alebo monogram dievčiny, ktorá mala byť praslicou obdarovaná. V niektorých prípadoch býval na praslici vyznačený i rok, kedy bol dar odovzdaný (obr. č. 1).

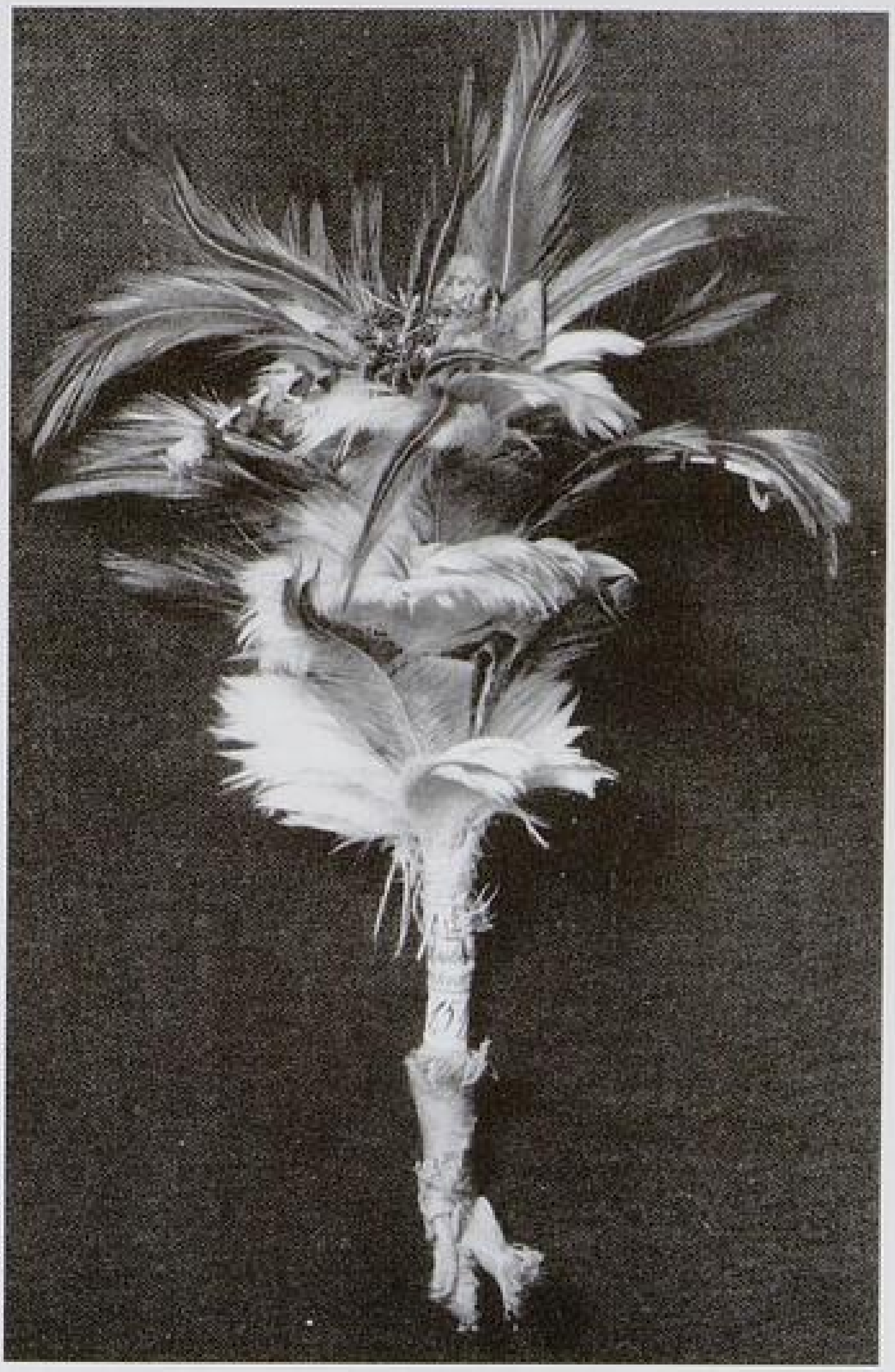
Mládenci bývali dievčatami obdarovávaní predovšetkým *pierkami,* alebo *vyšívanými košeľami.* Pierka ako dary z lásky nosievali mládenci zastoknuté za stuhou klobúka. Dievčatá ich robili z kvetov, zo zelených halúzok z divorastúcich travín alebo aj z vtáčích a kohútích pier. Mládenci sa nimi hrdili a nosili ich hlavne na rôzne slávnostné príležitosti. V zbierkovom fonde Slovenského národného múzea nachádzame pierka a košele, ktoré dostali ako dary z lásky chlapci od svojich dievčat v časti ľudový odev a textil. V prípade pierka nešlo v žiadnom prípade o nijaký náhodný dar, hoci pôvodný význam pera je už dnes veľmi ťažko vysvetliteľný. Pierko – dar z lásky mával mladý zať ako ozdobu aj na svadobnom klobúku. V Terchovej (Žilina) malo svadobné pierko podobu srdca a bolo upravené prepletaním kohútieho peria s červenými textilnými stuhami. Svadobné pierko z Lipt. Tepličky (L. Mikuláš), ktoré nachádzame v zbierkach Slovenského národného múzea, je tiež z kohútieho peria. Kohút je totiž zviera, ktoré vo zvykosloví vystupuje v symbolike plodnosti.[2] A tak pero, ktorého zhotovenie, vyžadovalo zručnosť, trpezlivosť a lásku – pôvodne bolo vlastne magickým prostriedkom plodonosným – čo bol významný a častý zjav v slovenskej svadbe (obr. č. 2).


Obr. 1. Drevená vyrezávaná praslica zo stredného Slovenska.

K ľúbostnému jazyku patrili i *kraslice.* Ľúbostný obsah nachádzame aj v konkrétnych veršíkoch ktoré sú súčasťou ich výzdoby. V zbierkovom fonde SNM spravujeme viac ako 1500 kraslíc zo všetkých kútov Slovenska (obr. č. 3).

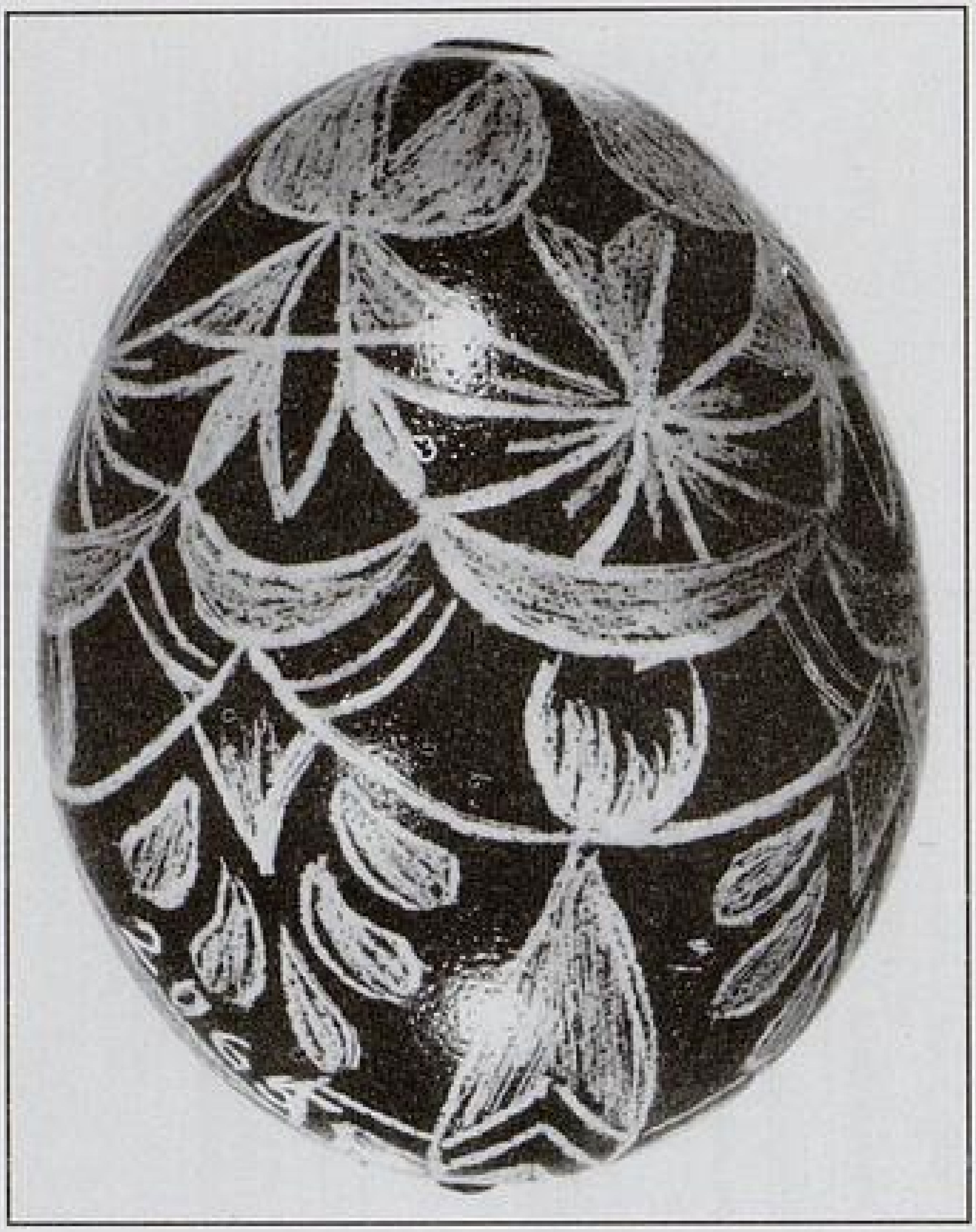
Ľúbostná mágia neraz vyúsťovala aj do tzv. záškodnej mágie, vyvolanej žiarlivosťou, sokovstvom a súperením v láske. Prostriedky, ktoré sa pri takýchto praktikách používali v zbierkach Slovenského národného múzea nemáme. Respektíve nevieme o nich. Z literatúry je známe, že takéto želania sa dosahovali predovšetkým prostredníctvom homeopatickej mágie, založenej na princípe, že akýkoľvek želaný následok možno vyvolať jeho napodobnením. Je všeobecne známe, že rozsah praktík ľúbostnej mágie býval veľmi rozsiahly a rozmanitý. Počnúc elementárnymi prejavmi imitatívnej mágie až po zložité procedúry kombinované z rôznych druhov magických úkonov, založených na princípe podoby a kontaktu s použitím verbálnych i materiálnych prostriedkov, ku ktorým ako vieme patrili zaklínania, zariekania i magické predmety a úkony na obraznom symbolickom základe.

Nielen dary z lásky mali magickú funkciu. Následne aj samotná svadobná hostina bý-



Obr. 2. Svadobné pierko zo stredného Slovenska.

vala v istom zmysle aj z nášho hľadiska magickou záležitosťou – obradom plodnosti a hojnosti. Napodobňovaním blahobytu pri svadobnej hostine sa mala privodiť hojnosť a požehnanie aj na mladomanželov a svadobčanov. Preto sa v tradičnej svadbe hostina pripravovala v rámci daných možností, ba aj nad tieto možnosti – čo najbohatšia, takže v mnohých prípadoch zapríčinila i značné zadĺženie rodiny. Magicko plodonosnú funkciu mali na svadobnej hostine určité konkrétne jedlá, ktoré rovnako svojim spôsobom predstavujú prvky ľúbostnej mágie. Napríklad slepačie mäso, makové jedlá a koláče, pretože mak symbolicky vyjadroval mnohosť, hojnosť.[3] Svadobné pečivo bolo spojené s náboženským kultom a pôvodne malo obetný charakter.[4] Zo svadbového pečiva boli najrozšírenejšie veľké *radostníky,* v Turci nazývané *predbežníky* a v okolí Dobrej Nivy (Zvolen) *mrváne.* V zbierkach Slovenského národného múzea máme aj takéto pečivo. Ide o koláče okrúhleho, alebo prstencového tvaru, ozdobené svadobnými symbolmi, vtáčikmi, malými hadmi, slimákmi, stužkami a vetvičkami. Z Hontu pochádza obdĺžnikový svadobný koláč. Na svadbu pečené hontianske radostníky prekonávali svojou veľkosťou bežné rozmery pletených koláčov.

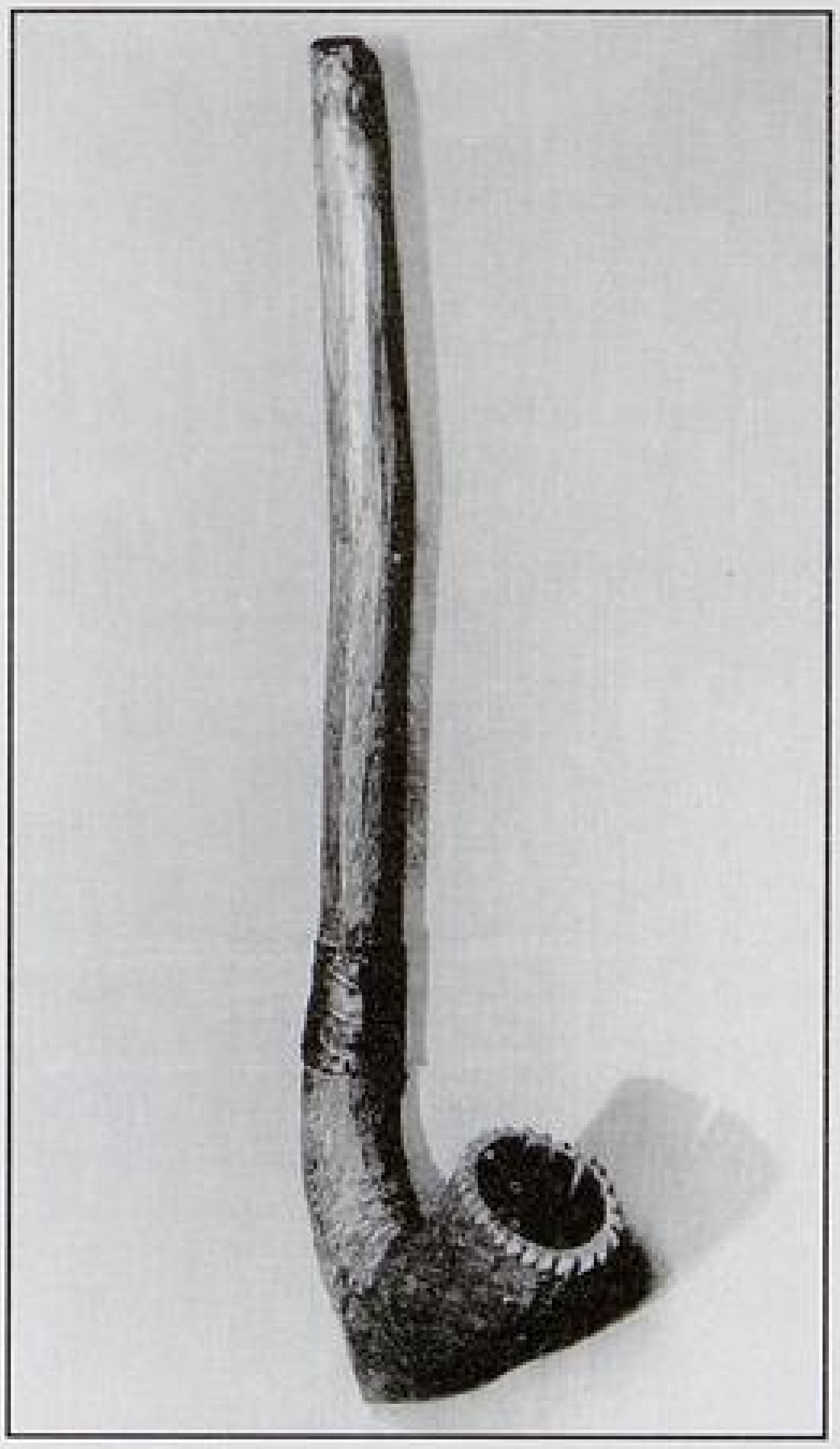


Obr. 3. Kraslica z Batizoviec (Poprad).

Pred vložením do pece cesto koláča posýpali makom, ktorý ako sme už uviedli – symbolizoval plodnosť. Do jeho bokov povpichovali orechové jadrá – symboly zdravia a na vrch cesta pokládli drobné figúrky zvieratiek a vtáčikov z farebného cukru.[5] Pri delení koláča sa každý usiloval o to, aby dostal oválny okruštek koláča – a to preto, aby prvým dieťaťom mladomanželov bol chlapec. Ďalšou nezanedbateľnou funkciou obradového pečiva vo svadobnom zvykosloví je funkcia apotropajná – ochranná.

Veľmi cennou súčasťou rozsiahleho, takmer 37000 zbierkového fondu ľudového odevu a textilu v Slovenskom národnom múzeu v Martine je i kolekcia obradového svadobného odevu, ktorý znalec slovenskej ľudovej kultúry R. Bednárik pokladá za *mimoriadny magický prostriedok pre privodenie lásky a požehnania detí mladomanželom a tvrdí, že jednotlivé jeho súčasti slúžili ako čarovný prostriedok mágie.*[6] Počas celého života si svadobný odev jeho nositelia starostlivo chránili, dokonca v niektorých oblastiach Slovenska (povodie rieky Belanky) ho dávali mŕtvemu do hrobu. V súvislosti s ľudovým odevom treba pripomenúť zvyk známy a veľmi rozšírený na Dolnej Orave, keď dievčatá dávali mládencom napríklad za postavený máj peniaze na šnúrky, ktorými si chlapci zdobili svoje nohavice.

Jedným z determinujúcich znakov nevesty na slovenskej svadbe bola *pôlka* – plachta *úvodnica*. Ako archaická súčasť odevu je písomne i ikonograficky doložená od 16. storočia. Ako uvádza A. Václavík, úvodná plachta – pôlka nebola súčasťou kroja, ktorá by nevestu skrášľovala, skôr naopak. Značnú časť sviatočného svadobného odevu a jeho výzdo-



Obr. 4. Svadobná fajka z Predhoria (stredné Slovensko).

Obr. 5. Svadobný panák z Rudiny (Čadca).

by zakrývala, skresľovala postavu. Potláčanie krásy svadobného odevu prostredníctvom *pôlky* priviedlo A. Václavíka na myšlienku, že u nevesty s pôlkou ide o to, aby sa zahaľovanie pôlkou pri sobáši stalo po 9 mesiacoch skutočnosťou.[7]

Zbierka sledovaných predmetov sa v Slovenskom národnom múzeu rozšírila hlavne v rokoch 1933–1938 zásluhou R. Bednárika. Unikátnym exponátom sa stal napríklad svadobný stromček s koníkom z roku 1897 z turčianskej obce Ďanová (Martin). Býval položený na svadobnom stole počas celej svadby. Nad jeho pôvodom sa zamýšľal i R. Bednárik. Vo svojich úvahách vychádzal z rozboru dostupného a známeho etnografického materiálu o poverách a zvykoch súvisiacich s koňom. Dospel k záveru, že kôň bol zvieraťom kultovým, zasväteným bohovi slnka a jeho umiestnenie na svadobnom stole malo privodiť požehnanie a plodnosť mladému manželskému páru.[8] Z Turca je v tejto súvislosti známe aj chodenie s tzv. *hejnáciou,* čo bolo vlastne chodenie po domácnostiach s malým dreveným koníkom, na ktorom bola nastoknutá ratolesť, okrášlená vegetabílnymi plodmi (jablká, orechy).

Nie bezvýznamnými hračkami vo svadobnom zvykosloví boli *svadobná koza* a *svadobná fajka* (obr. č. 4), ktoré ako veľmi cenné predmety uchovávame v našom zbierkovom fonde. Pochádzajú zo severnej časti Slovenska a získané boli v rokoch 1938–39 R. Bednárikom. Drevená hlava svadobnej kozy je urobená tak, že sa dá z nej piť. Počas svadobných obradov musela z nej piť nevesta, aby si zabezpečila potomstvo. Že nešlo v prípade kozy napríklad v Hornom Vadičove (Čadca) o jednoduchý hračkársky vynález na pobavenie svadobných hostí, dokazuje R. Bednárik svojím tvrdením, že koza vystupovala v čase obradov zimného slnovratu, na ktorý najmä pripadali svadby vo viacerých regiónoch Slovenska ako prostriedok ľúbostnej a následne i plodonosnej mágie.[9] V severných oblastiach Slovenska pred uložením mladomanželov na svadobné lôžko mala nevesta povinnosť napiť sa pálenky z tzv. *svadobného panáka* (obr. č. 5), čo jej malo rovnako ako v prípade svadobnej kozy, či svadobnej fajky – zabezpečiť potomstvo. V Starej Bystrici (Čadca) išlo o približne 70 cm vysokého z dreva vyrezaného dutého panáka. V Hornom Vadičove (Čadca) takéhoto panáka nosili aj na sobáš do kostola, hoci to bolo prísne zakázané. So symbolom plodonosným spájaný býval magický akt, sledujúci priviesť na svet predovšetkým potomkov mužského pohlavia. S týmto súvisí v zbierkovom fonde SNM uchovávaná kolekcia mangľovacích piestov, na rozdiel od praslíc, ktoré mali zabezpečiť potomstvo ženského pohlavia. V slovanskom a teda aj v slovenskom praveku ležala na mužských potomkoch povinnosť pochovávania príbuzných zosnulých. Len mužskí potomkovia mali právo uctievať a opatrovať duše svojich predkov len oni vykonávali krvnú pomstu a boli dedičmi rodu.[10] Túto skutočnosť musíme mať na pamäti, keď chceme pochopiť to, že vo svadobnom rituáli existovali magické praktiky, ktoré mali zabezpečiť splodenie mužského potomstva. Svadobný panák teda v svadobnom zvykosloví vystupoval ako prostriedok magicko-ľúbostný a plodonosný so želaním zabezpečenia potomka mužského pohlavia mladej rodine a regresívne so zameraním na kult domácich bôžikov a tým teda aj na kult predkov a plodivých síl vôbec.[11]

Vo vypočítavaní prvkov ľúbostnej mágie, ktorá sa viažu k rodinnému zvykosloviu, konkrétne ku svadbe a ktoré zhmotnené ako muzeálne predmety nachádzame v zbierkach Slovenského národného múzea v Martine by sme mohli pokračovať ďalej. Myslím však, že na tie najpočetnejšie a z nášho hľadiska najdôležitejšie kolekcie v zbierkovom fonde SNM sme v našom príspevku upozornili a to bolo naším cieľom. Veľa otázok, súvisiacich so spomínanými predmetmi zostáva nevysvetlených. Ďalším štúdiom, hlavne porovnávacím sa azda podarí aj nám priblížiť sa k podstate zbierkových predmetov a k ich funkcií, ktorú nezastupiteľne plnili v bohatom zvykosloví.

Poznámky:

1 *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska.* Bratislava 1995, s. 80.
2 GAJDOŠ, J., *Kogut w wierzeniach ludowych.* Ľvow, 1934.
3 KOMOROVSKÝ, J., *Tradičná svadba u Slovanov.* Bratislava 1976, s. 187.
4 BEDNÁRIK, R., *Slovenská vlastiveda II.* Bratislava, 1943, s. 116.
5 BOTÍK, J., *Hont-tradície ľudovej kultúry.* B. Bystrica, 1988, s. 107.
6 BEDNÁRIK, R., *Slovenská vlastiveda II.* Bratislava 1943, s. 34–35.
7 KOMOROVSKÝ, J., *Tradičná svadba u Slovanov.* Bratislava 1976, s. 139.
8 BEDNÁRIK, R., c. d., s. 49.
9 BEDNÁRIK, R., c. d., s. 51.
10 JANKO, S., *O pravěku slovanském.* Praha 1912, s. 209.
11 BEDNÁRIK, R., c. d., s. 55.

The Elements of the Amorous Magic in Family Customs in the Collection of the Slovak National Museum – the Ethnographical Museum – in Martin

Abstract

The complex of customs accompanying the crucial moments in the life of man connected with the elements of amorous magic in Slovak folk culture is incredibly rich. We concentrated our

attention - because of the limited time - only on the period before the wedding, on the wedding and on certain concrete customs which accompanied it and which were reflected as museum objects in the collection of the Slovak National Museum in Martin. They did not only have the function of ensuring the healthy offspring, but also of an economic prosperity of a new family.

In the period before the war the exchange of the so-called "love presents" belonged to the most spread phenomena the main feature of which was the principle of mutuality. The acceptance of a love present was an obligation the fulfillment of which was ascribed to a magic power. It was based on the idea that together with the present a part of a donor transgresses to the recipient: this forms a close relation of both. The most frequent love presents in the Slovak environment of the past used to be decorated mashes, distaffs, gingerbread hearts, plumes, embroidered shirts and painted eggs.

The amorous magic often led to the so-called harmful magic evoked by jealousy, rivalry and competition in love. The means which were used in these cases are not in the collections of the Slovak National Museum or, at least, were not found. The special literature asserts that such wishes were fulfilled, above all, by means of the homoeopathic magic based on the principle of imitation.

The extraordinary means of amorous magic which should ensure the fertility for a young couple was a wedding ritual garment and textile, ritual wedding meals – especially cakes – as well as further objects the traditional Slovak wedding could not do without.

Also the objects, such as the wedding goat, the wedding pipe, the wedding tree or the wedding figure, the function of which we attempted to explain in the present study, were not meaningless.

Many questions asked in this study are linked with the museum objects remain unexplained. Let us hope that further studies will contribute to the knowledge of the substance of these phenomena and to the explanation of their functions in a wider context of folk culture.

Elemente der Liebesmagie im Familienbrauchtum, gesammelt im Fonds des Slowakischen Nationalmuseums in Martin

Zusammenfassung

Die Gesamtheit der mit den Schlüsselmomenten im Menschenleben und mit der Liebesmagie verbundenen Bräuche ist unermeßlich reich. Wegen der Zeitbegrenzung haben wir unsere Aufmerksamkeit nur auf die Vorhochzeit, Hochzeit und einige konkrete Bräuche konzentriert, die diese Zeitabschnitte begleiteten und die als Museumsexponate in den Sammlungen des Slowakischen Museums in Martin vorhanden sind. Die genannten Bräuche zielten nicht nur auf die gesunden Nachkommen, sondern auch auf die wirtschaftliche Prosperität der neuen Familie.

Für die Periode vor der Hochzeit war einer der in der Slowakei sehr verbreiteten Bräuche der Austausch der sogenannten „Liebesgaben", wobei die grundsätzliche Gegenseitigkeit von entscheidender Bedeutung war. Die Aufnahme eines solchen Geschenks war eine Pflicht, deren Erfüllung in der Erwiderung bestand. Dem Austausch von Liebesgaben wurde eine magische Kraft zugeschrieben. Das hing mit der Vorstellung zusammen, daß mit dem Geschenk ein Teil des Wesens vom Spender auf den beschenkten hinübergehe und dadurch ein enges Liebesband entstehe. Die häufigsten Liebesgaben in der slowakischen Vergangenheit waren geschmücktes Spinnrad, Stößel, herzförmige Lebkuchen, Federn, bestickte Hemden und bemalte Eier.

Die Liebesmagie mündete nicht selten in die boshafte Magie, die durch Eifersucht, Nebenbuhlerei und Rivalität in der Liebe hervorgerufen wurde. Die zu einem solchen Zweck verwendeten Mittel sind in unserem Museum nicht vorhanden. Aus der Literatur ist bekannt, daß die so veranlassten Wünsche vor allem mittels der homöopatischen, auf einem Nachahmungsprinzip gegründeten Magie in Erfüllung kamen.

Außergewöhnliche Mittel der Liebesmagie, die dem jungen Ehepaar Fruchtbarkeit garantieren sollten, waren festliche Hochzeitskleidung, und -textilien, -speisen, vor allem Kuchen, sowie andere Gegenstände, wie z.B. Hochzeitsbock, -pfeife, -baum, -puppe, deren Funktion wir im Beitrag zu erklären versuchen.

Viele Fragen, die mit den erwähnten Museumsstücken verbunden sind, bleiben offen. Wir hoffen, im weiteren Studium näher zur Erläuterung der Problematik auch im größeren Zusammenhang mit der Volkskultur zu kommen.

POVĚREČNÉ PŘEDSTAVY SPOJENÉ S NAROZENÍM DÍTĚTE V SOUČASNOSTI

ILONA VOJANCOVÁ, Soubor lidových staveb Vysočina, Hlinsko

Soubor lidových staveb Vysočina se ve své odborné činnosti věnuje výzkumu lidových obyčejů kalendářního i rodinného cyklu. Snažíme se sledovat proměny jednotlivých obyčejů v současnosti, jejich vývoj, případně zánik. V minulých letech jsme se zaměřili na výzkum rodinných obyčejů, ráda bych na tomto místě prezentovala poznatky, které vyplynuly z výzkumu věnovaného výchově dětí v prvních týdnech a měsících života. Prováděli jsme terénní průzkum ve 23 lokalitách naší sběrné oblasti (sběrná oblast se dá zhruba charakterizovat jako české Horácko, k němu přiléhající část moravského Horácka, Chrudimsko, část Litomyšlska a Poličska), jednalo se o výzkum prováděný ve vesnickém prostředí. Výjimku tvořilo pouze prostředí města Hlinska (11 000 obyvatel), které považujme za centrum naší sběrné oblasti. Průzkum není definitivně uzavřen, probíhá dál v dalších lokalitách. Předkládáme zde tedy dílčí výsledky, které jsou, domníváme se, dostatečně reprezentativní.

Narození dítěte je sváteční událostí, rodina se na ni připravuje a těší se. Cílem našeho výzkumu v této oblasti bylo zjistit, které tradiční obyčeje přežívají, které zanikly, případně zachytit vznik nových obyčejů.

Obyčeje před narozením dítěte

Pro těhotnou ženu v minulosti platila řada zákazů. V současnosti zcela vymizely z povědomí zákazy typu: těhotná žena nesmí ke studni, k pramenu vody, nebo nesmí obcházet pole s úrodou. Těhotné ženy se dnes, podle svého zdravotního stavu, podílejí na běžném všedním i společenském životě. Zajímavé ovšem je, že v povědomí přetrvávají nadále některé představy, které se vážou k nenarozenému dítěti. Uvádím zde nejčastější z nich:

- hádání pohlaví dítěte : podle jídel, kterým dává žena v těhotenství přednost (kyselá a ostřejší jídla – chlapec, sladká jídla – děvče), podle toho, jak žena v těhotenství vypadá a snáší jej (když má žena problémy – děvče, neboť to prý *ubírá mamince na kráse,* pokud žena snáší těhotenství dobře – chlapec, neboť ten naopak *mamince krásy přidává*),
- ochrana nenarozeného dítěte: těhotná žena se má chránit před leknutím, neboť to ubližuje nenarozenému dítěti (bylo by lekavé, plačtivé, často nemocné, pokud se žena lekne, nemá se dotknout obličeje či jiné části svého těla, protože na *dítěti by to zanechalo znamení*), důsledně dodržovanou pověrou je, že budoucí maminka nemá být při koupi kočárku pro své děťátko, kočárek nemá mít před narozením dítěte doma (při porodu by nastaly komplikace mohlo by se narodit těžce nemocné či dokonce mrtvé dítě).

Uvedené představy jsou všeobecně rozšířeny v aktivním povědomí respondentů, někteří svá sdělení zlehčovali rčením *nevěříme tomu, ale to víte, co kdyby na tom něco bylo...* .

Obyčeje uplatňované po narození dítěte se vztahem k matce

V období šesti týdnů po porodu ještě před druhou světovou válkou byla dodržována, zejména ve vesnickém prostředí, řada zákazů. Šestinedělka nesměla ke studni pro vodu, nesměla se objevit bez šátku na hlavě, neměla se vzdalovat od dítěte a nesměla se zúčastnit žádné taneční zábavy. V současnosti většina těchto zákazů zmizela, víceméně v pasivním povědomí zůstává názor, že se šestinedělka nesmí objevit na taneční zábavě, protože by tam došlo ke všeobecné rvačce. Dříve narození respondenti uváděli i příklady, kde se tak v současnosti skutečně stalo. Původní význam slova *kout* je generaci dnešních třicátníků a mladších téměř neznámý, tohoto pojmu je užíváno pouze ve spojení *poslat do kouta*. Což je chápáno ve smyslu obdarovat maminku a narozené děťátko. Je ustálenou zvyklostí, že otec dítěte po jeho narození předává matce květiny a nějaký hodnotný dárek, ten má nejčastější podobu zlatého šperku. Ostatní blízcí příbuzní přinášejí dárky pro děťátko (oblečení, hračky i finanční obnosy) a pro maminku *něco na posilněnou* (bonboniéry, zákusky a obvyklým dárkem je i kmínový likér – kmínka).

Před tím než se maminka s děťátkem vrátí z porodnice domů, připraví otec dítěte obvykle za pomoci babičky postýlku pro miminko a kočárek. Žena se po porodu podle svého zdravotního stavu zapojuje do běžných domácích prací a pečuje o miminko.

Obyčeje uplatňované po narození dítěte se vztahem k novorozeněti

V minulosti se prováděla celá řada obyčejů, jež měly ochrannou funkci. Některé z nich přetrvávají v povědomí dodnes, i když jsou často vykonávány spíše mimoděk. Například: dítě se má chránit před uhranutím, k tomu slouží červená barva na oblečení miminka. Někteří respondenti nedokázali vysvětlit, proč má děťátko zejména v prvních týdnech svého života na oblečení mít červenou barvu. Vědí, že se to patří *(asi je to hezký),* ale původní funkce je jim neznámá. Respondenti, kteří funkci červené barvy znali dále uváděli, uhranuté dítě se pozná podle toho, že špatně spí, pláče a nechce jíst. Překvapilo nás, že jsme mohli zaznamenat v několika případech i zaříkávání proti uhranutí. Rodiče – třicátníci až čtyřicátníci, dokonce uváděli, že tento prostředek použili aktivně (31 případů) na svých dětech.

Z dalších pověrečných představ, které jsme během výzkumu zaznamenali bych ráda uvedla následující:

- během prvních šesti týdnů života děťátka se nemají sušit plenky venku, protože dítě by bylo neklidné a mohlo by být nemocné,
- s dítětem mladším jednoho roku se nesmí chodit na hřbitov, mohlo by zemřít,
- dítě mladší jednoho roku se nesmí dívat do zrcadla, mohlo by zemřít nebo těžce onemocnět,
- malé dítě nemá při sezení klátit nožkami, zakopávalo by své rodiče do hrobu,
- pokud si dítě mladší jednoho roku hraje na zemi, nemá se překračovat, protože by nerostlo aj.

Většina respondentů zná pověru, která zakazovala stříhání vlásků a nehtů dětem do jednoho roku jejich života *(podstřihl by se život, přestřihla by se nit života...),* ale dnes se již neuplatňuje. Pouze výjimečně se dětem do jednoho roku nestříhají vlásky. Běžné je obdarování matky dítěte, když děťátku vyroste první zoubek. Otec dítěte mamince kupuje květiny, ale i nákladnější dárky – látku na šaty, zlatý přívěsek ap.

Doposud jsme si všímali pověr, které se vážou k dítěti a jeho matce, otec je stranou. Je to zřejmě způsobeno tím, že i dnes pečují o miminka především matky. I když se tatínkové v současnosti daleko více podílejí na péči o dítě a jeho výchově. Kromě skutečností uvedených výše, které se vážou k tatínkům novorozenců, je třeba se zmínit o formě oslav, které probíhají po narození miminka. Narození dítěte oslavuje jeho otec zpravidla s kolegy ze zaměstnání, příbuznými a přáteli. Obecně je vžité rčení, *že se dítě musí řádně zapít, aby dobře rostlo*. Většina otců toto doporučení poměrně ochotně plní, platí pohoštění a přijímá gratulace k narození potomka. Dnes je rovněž běžné, že k narození dítěte rodičům písemně blahopřejí příbuzní a známí. V obchodě se dají koupit speciální přání určená k tomuto účelu, ale mezi blahopřání se obvykle objevuje celá řada veršovánek, které jsou skládány pisateli a určeny konkrétním adresátům. V každé rodině jsou všechna přání uchovávána jako rodinná památka.

Závěrem můžeme konstatovat, že pověrečné představy, které se vážou k narození dítěte jsou ve sledované oblasti v povědomí respondentů daleko více rozšířeny než pověrečné představy se vztahem k jiným jevům (např. smrt, svatba a hlavně kalendářní obyčeje). V pasivní znalosti se také udrželo daleko větší množství tradičních pověrečných představ. Zřejmě se tato skutečnost dá vysvětlit tím, že i dnes je pro rodinu příchod dítěte na svět radostnou, ale závažnou událostí a zdárný vývoj dítěte leží všem na srdci do té míry, že v povědomí přetrvávají i některé iracionální praktiky.

The Superstitious Ideas Connected with Childbirth at Present Time

Abstract

The exhibition of folk architecture called open-air museum Vysočina (Czech-Moravian Highlands) is concentrated on the research of folk customs of calendar and family cycles. In the past years great attention was paid to the research of the customs accompanying childbirth and the first months of its life. The research was realised in 23 localities in the neighbourhood of the town Hlinsko. The aim of the research was to find out which practices based on superstition and superstitious customs survive and which disepupeared, eventually to record the rise of the new ones. The analysed phenomena can be divided into: the customs and practices taking place before childbirth, those applied after childbirth and connected with mother and those applied after chilbirth associated with the new-born child and others.

The practices connected with superstitions linked with childbirth in the analysed region are far more spread in the consciousness of the respondents than those based on superstition related to other phenomena. They are preserved both in the passive and active knowledge.

Gegenwärtige abergläubische Vorstellungen im Zusammenhang mit der Geburt eines Kindes

Zusammenfassung

Eine der Fachrichtungen des Freilichtmuseums Vysočina ist auch auf die Forschung der Volksbräuche im Rahmen des Kalender- und Familienzyklus orientiert. In den letzten Jahren wurde die Aufmerksamkeit jenen Bräuchen gewidmet, die mit der Geburt des Kindes und mit den ersten Monaten seines Lebens verbunden sind. Geforscht wurde in 23 Lokalitäten in der Umgebung von Hlinsko. Die Forscher haben sich vorgenommen festzustellen, welche von den traditionellen abergläubischen Praktiken und Bräuchen überleben, welche untergegangen sind, bzw. ob sich neue Bräuche bilden. Die verfolgten Erscheinungen können in folgende Punkte gegliedert werden: Bräuche und Praktiken vor der Geburt, Bräuche und Praktiken nach der Geburt des Kindes bezogen auf die Mutter, Bräuche und Praktiken nach der Geburt des Kindes bezogen auf das Neugeborene und die anderen.

Die abergläubischen Praktiken anläßlich der Geburt eines Kindes sind im Bewußtsein der Respondenten im genannten Gebiet weit mehr verbreitet als anders orientierte Aberglauben. Sie werden in passiver wie auch aktiver Kenntnis erhalten.

PROBLEMATIKA MÁGIE A NÁBOŽENSTVA V SVADOBNOM ZVYKOSLOVÍ NA STREDNOM SPIŠI

MÁRIA FELBEROVÁ, Spišské múzeum, Levoča

Vo svojom príspevku sa opieram o výsledky vlastného výskumu svadobného zvykoslovia z konca 80. a začiatku 90. rokov 20. storočia. Cieľom výskumu boli 3 horské obce, ležiace v Levočskom pohorí – t. j. Úloža, Torysky a Olšavica. V prvej z trojice menovaných žije obyvateľstvo hlásiace sa k rímskokatolíckemu vierovyznaniu, kým v ďalších dvoch obciach žije obyvateľstvo východného rítu (gréckokatolíci). Výber skúmaných lokalít motivovala tá skutočnosť, že problematike svadobného zvykoslovia v obciach ležiacich v Levočskom pohorí sa venovala pomerne malá pozornosť. Výnimku predstavuje výskum hmotnej a duchovnej kultúry v obciach Levočského pohoria začiatkom 70. rokov 20. storočia v rámci medzinárodného seminára – Seminarium Ethnologicum V. Tento materiál spolu s publikáciou Tradičná svadba u Slovanov od autora, pána prof. Jána Komorovského boli pre mňa východzím bodom pre štúdium svadobného zvykoslovia.

Spomínané zvykoslovie v systéme tradičnej, ale i v súčasnej svadbe, zvlášť v obciach, kde žije obyvateľstvo gréckokatolíckeho vierovyznania, predstavuje zaujímavý objekt výskumu i pokiaľ ide o uplatňovanie rôznych magických praktík i náboženských úkonov. Pri porovnávaní štruktúry tradičnej svadby a súčasnej v čase výskumu bolo možné hovoriť o troch rovinách, v ktorých ona prebiehala, t. j. v civilnom, cirkevnom a ľudovom obrade. Svadobné zvykoslovie v rovine ľudového obradu bolo a je najsilnejšie najmä v obciach Torysky a Olšavica. Zo všetkých obcí, ležiacich v Levočskom pohorí – (Brutovce, Olšavica, Nižné Repaše, Torysky, Vyšné Repaše, Úloža) žije v Toryskách a v Olšavici najviac mladých ľudí.

Pri podrobnejšom štúdiu súčasného svadobného zvykoslovia možno konštatovať živú existenciu väčšiny zvykov tradičnej svadby, ktorých zmysel však mladá generácia častokrát už nepozná a je ich *pasívnym* vykonávateľom v tom zmysle, že si to prajú rodičia. V štruktúre súčasnej svadby v obciach Úloža, Torysky a Olšavica dominuje predovšetkým odprosovanie ženícha a nevesty od svojich rodičov. Tento úkon, lepšie povedané obrad, má charakter určitej *posvätnosti,* hoci sa deje v rovine ľudového obradu. Úlohu kňaza tu zastupuje starosta, ktorý hovorí v mene ženícha a nevesty. *Posvätnosť* tohto obradu podčiarkujú i gestá rodičov a ustálená formulácia odprosovania. Rodičia totiž držia pravú ruku na hlave nevesty a ženícha a po odprosení robia im na hlave znak kríža.

V štruktúre súčasnej svadby v rovine ľudového obradu existuje napríklad v Olšavici i tzv. *rukovanie* a s ním spojené otáčanie nevesty a ženícha okolo spoločnej osi zľava – doprava – *po slnku.* Tento obyčaj nemožno však považovať za všeobecne rozšírený, pretože sa vyskytuje v súčasnej svadbe v tom prípade, keď starosta pochádza z Olšavice a keď si to prajú mladí. Charakter *posvätnosti* obyčaja podčiarkujú predovšetkým slová a gestá starostu. Ten totiž drží svoje ruky na hlavách nevesty a ženícha a hovorí tieto slová: *Boh Otec Vas sotvoriu,* potom otáča mladý pár okolo spoločnej osi v spomínanom smere a pokračuje v obradnej reči: *Boh Syn Vas otkupiu,* znova ich otočí a tretíkrát hovorí: *Boh Duch Sviatyj nech Vas prosviťajet, žyte nerozlučno, kým Vás nerozdelit ryľ a motyka.* Ľudový obrad oddávania nevesty a ženícha bol v tradičnej svadbe všeobecne rozšírený. Pritom mladý pár sa navzájom držal prostredníctvom svadobnej šatky, teraz vreckovky. Otáčanie *po slnku* nám pripomína magický kruh, ktorý mal v ľudovej viere ochrannú funkciu a mal zabezpečiť trvácnosť a utuženie manželského zväzku.

Na princípe podobnosti je založený obyčaj, ktorý dodnes pretrváva v svadobnom zvykosloví, t. j. jedenie polievky z jedného taniera, aby sa upevnilo vzájomné spolunažívanie manželov.

V troch skúmaných obciach, v Uloži, Toryskách a v Olšavici, mladý pár spolu so svojimi rodičmi prináša po cirkevnom obrade požehnanie do nevestinho rodičovského domu. Týmto spôsobom akoby sa mala priniesť do tohto prostredia – nevestinho rodu – duchovná sila prameniaca z požehnania novomanželov.[1] Obyčaj prinesenia požehnania fungoval i vo svadobnom zvykosloví tradičnej svadby.

Z princípu podobnosti vychádza tiež obyčaj, ktorý som zaznamenala nedávno v obci Olšavica. Nevesta, ktorá sa vydávala v r. 1995 poznamenala, že keď očakávala ženícha so svadobným sprievodom, snažila sa o to, aby ho ako prvá zbadala, pretože bude mať vraj hlavné slovo v manželskom živote.

Lascívne zasa vyznieva pomerne nový obyčaj *chodenie s gačami* alebo tiež *merať gače,* ktorý sa do prostredia obcí, ležiacich v Levočskom pohorí, dostal asi pred 10 rokmi z obcí v okolí Spišského Podhradia a Levoče. Z hľadiska následnosti deja svadby tento obyčaj možno zaradiť do prípravného obdobia pred svadbou, keď sa pečú zákusky a iné sladkosti. Z nevestinej strany prichádza niekoľko žien k ženíchovej rodine kontrolovať prípravné práce a merať ženíchovi *gače,* resp. trenírky, na ktorých sú upevnené 2 vajcia a mrkva. Podobne tiež niekoľko žien zo ženíchovej strany prichádza k neveste, pričom jedna z nich je prezlečená za chlapa a vraj prišla merať podprsenku a ako dar prináša spodné nohavičky. Tieto magické praktiky majú silný erotický charakter a sú zamerané na privolanie plodnosti a zabezpečenie potomstva.

Svadobné zvykoslovie – tradičné i súčasné – predstavuje svojou podstatou komplex magických i náboženských úkonov, ktoré sa častokrát prelínajú. Táto skutočnosť poukazuje na viacvrstvovosť tohto fenoménu v roľníckej duchovnej kultúre. Je tiež dôkazom toho, že v určitom spoločenstve prežíva to, čo je silne zakotvené v kolektívnom vedomí a naopak zaniká všetko, čo nemá v súčasných spoločenských podmienkach svoje opodstatnenie.

Poznámky:

1 IVANČIČ, T.: v c. d., str. 17 uvádza, že podľa Krátkeho slovníka slovenského jazyka slová „požehnanie", „žehnať", „požehnať", „blahorečiť" majú tieto významy: Požehnanie: 1. šťastie, dobro, Božiu priazeň, 2. želanie dobra, šťastia (v náboženskej praxi sprevádzané znakom kríža).

Literatúra:

FRAZER, J.: *Zlatá ratolesť.* Mladá fronta 1994.
IVANČIČ, T.: *Za lepší svet.* Združenie JAS, Zvolen 1995.
KOMOROVSKÝ, J.: *Tradičná svadba u Slovanov.* Univerzita Komenského, 1976, Bratislava.
KÖNIG, F.: *Lexikón náboženství.* Vydav. Victoria publishing, a. s., Praha 1994.

The Problems of the Magic and the Religion in Wedding Customs in the Central Part of Spiš

Abstract

The aim of the research of wedding customs from the point of view of the application of magic and religious practices was the analysis of three localities situated in Levoča Mountain Range, i. e. Úloža, Torysky and Olšavica. The choice of these villages was not accidental. The mentioned localities are situated off the main communications and are in a way separated from bigger centres of economic and cultural life. Besides, it is also possible to speak about confessional differences. While in Úloža there is the population of Roman Catholic confession, the people from Olšavica and Torysky profess the Eastern rite (Greek Catholics).

The wedding customs in the system of the traditional, but also contemporary wedding contain many magic and religious practices. The traditional and contemporary wedding are realised on the following levels: as a civil, church and folk ceremonies. The big frequency of magic and religious practices can be recorded on the level of folk ceremony. In this connection it is possible to mention the marriage which twice substitutes the church ceremony. It is performed by the mayor, and the act itself takes place before the public – the parents of the married couple and other wedding guests. The mayor marries the young couple turning them in the direction of the sun's orbit.

The contemporary wedding in the analysed localities represents a complex of magic and religious acts which often permeate one another. It shows the multidimensional character of this phenomenon in farmers' spiritual culture.

Magie und Religion im Hochzeitsbrauchtum im mittleren Teil des Gebiets Spiš

Zusammenfassung

Die auf magische und religiöse Praktiken im Hochzeitsbrauchtum gezielte Forschung verfolgte drei Lokalitäten im Gebirge Levoča – Úloža, Torysky und Olšavica. Die Wahl beruhte nicht auf Zufall. Die genannten Ortschaften liegen entfernt von der Hauptkommunikation und sind in gewisser Hinsicht getrennt von größeren Wirtschafts- und Kulturzentren. Darüber hinaus gibt es auch Konfessionsverschiedenheiten. Die Bewohner von Úloža sind röhmisch-katholisch und die von Olšavica und Torysky bekennen sich zur griechisch-katholischen Konfession.

Das Brauchtum im System sowohl der traditionellen, als auch der gegenwärtigen Hochzeit äußert sich in drei Ebenen: Zivil-, Kirchen- und Volkshochzeitszeremonie. Besonders viele magische und religiöse Elemente sind in den Volkshochzeitszeremonien zu finden. Um ein Beispiel zu nennen, kann hier an das sogenannte „Einrücken" erinnert werden, das eine Trauungszeremonie darstellt, als Ersatz der kirchlichen Feierlichkeit. Die Trauung wird vom Bürgermeister vollzogen und der Akt selbst spielt sich vor dem Publikum ab: vor den Eltern des jungen Paars und vor anderen Hochzeitsgästen. Der Bürgermeister dirigiert das „Einrücken" – er traut das junge Brautpaar, indem er es „im Sonnensinn" dreht.

Die gegenwärtige Hochzeit in den genannten Lokalitäten stellt einen Komplex von magischen und auch religiösen Handlungen dar, die sich oft einander vermischen, was die Mehrschichtigkeit dieses Phänomens in der bäuerlichen Geisteskultur bezeugt.

MAGICKO-NÁBOŽENSKÉ PRAKTIKY SPOJENÉ SE SMRTÍ

GABRIELA SMĚŘIČKOVÁ, Uherské Hradiště

Stejně jako ve všech oblastech lidského života si lidová víra zachovala i v obřadech kolem smrti pozůstatky magických rituálů a obřadů, které nemohly být ani v pozdějších dobách překryty nebo zapomenuty. Magické prvky, které mají své staré původní kořeny v předkřesťanské víře byly jen propojeny či navrstveny, někde ztratily svůj původní význam, jinde nabyly smyslu nového a u některých obřadů se jejich význam již nikdy nepodaří odhalit.

Přesto je celá řada těch magicko-náboženských praktik, které známe a můžeme je z celého komplexu obřadů a úkonů spojených se smrtí vyzdvihnout. Ne všechny se však praktikují i v současnosti. Lidé je sice znají buď z vyprávění nebo i z vlastní zkušenosti, ale neprovádí je. Většina mých informací pochází sice ze současného výzkumu na Uherskohradišťsku, ty jsou však konfrontovány s poznatky z literatury.

Za magické či magicko-náboženské praktiky můžeme považovat většinu těch, které se *pojí k období nemoci a úmrtí samému*. Jsou to především *praktiky pro ulehčení smrti*. Nejrozšířenějším úkonem, který má umírajícímu ulehčit, bylo jeho uložení na zem. Styk s holou zemí měl zajistit přijetí těla umírajícího do země[1]. Častou praktikou pro ulehčení smrti bylo rovněž obcházení nemocného hromničnou svící. Ta se rozsvěcovala či vtiskla do ruky umírajícímu také vždy po úmrtí. Světlo bylo vždy, jak víme, v lidové víře významným prvkem a jeho význam se dochoval ve dvou polohách. První jeho význam je zcela magický, kdy podle jednoho z mých informátorů měla rozžatá svíce chránit proti *zlým duchom*. V jiném smyslu byla svíce chápána jako světlo Kristovo, které mělo zemřelému svítit i na věčnosti. Zde můžeme vidět první prolnutí magie a náboženství v chápání člověka.[2]

Podobně tomu bylo s vykuřováním místnosti, kde ležel nemocný, kadidlem. To mělo opět díky ohni zabránit přístupu zlých mocností. Zároveň bylo však kadidlo artefaktem vyloženě církevním.

Stejně tak magicko-náboženská praktika žehnání umírajícího třemi režnými klásky namočenými ve svěcené vodě měla působit proti zlu a všemu nečistému. Ovšem skutečnost, že se žehnalo ve jménu kříže – Otce i Syna i Ducha svatého, svědčí o náboženském pojetí tohoto úkonu.

Jiným vícevýznamovým rituálem při úmrtí bylo vyzvánění kostelních zvonů. Dnes se zvoní, aby zvony uvědomily široké okolí o skonu člověka. Dříve se však věřilo, že hlukem a tedy i vyzváněním se odeženou zlé mocnocti.

Praktický význam měla další praktika kolem úmrtí – zatlačování očí. Magický nádech mělo pak následné kladení mincí na oči zemřelého. Činilo se tak jednak proto, aby nebožtík někoho *nevyhleděl*. Kladení mincí na oči, do úst, do ruky, či do rakve mělo však širší význam. Bylo spojeno s vírou člověka v posmrtný život. Lidé přikládali peníze mrtvému do rakve na cestu do záhrobí, na vykoupení království nebeského nebo na zakoupení místa v nebi. Jiným důvodem tohoto zvyku především při úmrtí hospodáře byla odměna či mzda za jeho práci, ale také strach, aby celé hospodářství nešlo za ním[3]. Opět tedy vidíme prolnutí náboženského přesvědčení a přežitků prastaré lidové víry.

Kromě mincí bylo zvykem dávat nebožtíkovi do rakve další věci. Byly to především ty, které měly mrtvého ochraňovat – tedy svaté obrázky, často patronů zesnulého, modlitební knížka či růženec. Ním svazovali mrtvému ruce. Svazování rukou a nohou mělo však původně zabránit návratu nebožtíka mezi živé.[4] Rakev musela být však vybavena také věcmi oblíbenými nebožtíkem za živa – fajfkou, tabákem, cívkou, fěrtochem a podobně. Stejně tak měl tento zvyk zabránit mrtvému vracet se pro své věci na zemi. Byly i takové předměty, které se nesměly dávat zemřelému do rakve. Nebezpečné mohlo být věnovat zesnulému nějaký dárek. Člověk, který by daroval něco ze sebe, měl onemocnět a uzdravit se, až by se darovaný předmět v hrobě rozpadl. Zde vidíme první příklad kontaktní magie, kdy lidé věřili, že to co je nebo bylo ve styku s mrtvým je zlé a může uškodit.

Podobně byla považována za škodlivou voda, stejně jako hřeben, mýdlo, ručník, kterými byl mrtvý umýván a upravován a byl tedy s nimi v kontaktu. Voda musela být proto vylita na odlehlá místa, kameninový hrnec na vodu rozbit a také ostatní náčiní zničeno nebo přidáno do rakve.[5] Nečistou a škodlivou se zdála být i sláma, na které člověk skonal, a proto musela být také spálena.

Pouze z literatury se dozvídáme, že lidé snad využívali předmětů či věcí, které byly ve styku s mrtvými k poškození nebo dokonce zničení nepřítele. J. Košťál[6] píše, že k tomuto účelu používali lidé hlínu ze hřbitova – nejčastěji z hrobu šestinedělky. Stačilo jen hlínou přehodit nepřítele, svatebčany, obchodníka, ale i dobytek a způsobit tak nezdar, nemoc, nesvornost či dokonce smrt. Podobně uvádí D. Cveklová-Palátová[7] praktiku, kdy zapíchnou-li se hřeby z rakve do stop člověka, nadělají se mu boule po těle a pak tento člověk zemře. Jasný příklad kontaktní magie tedy potvrzuje, že nejen u primitivních národů existovaly a také se udržely prvky primitivního myšlení.[8]

Předměty spojené s mrtvým měly ovšem i pozitivní účinek. Tak již vzpomínaná hlína ze hrobu měla působit proti různým nemocem, neduhům, bolestem, ale také proti škůdcům na poli i v domě. Stejně tak podbradek mrtvého měl zažehnat nemoci, ochránit dobytek před pojitím, zabránit branci odvedení na vojnu či zajistit ochranu domu před zloději.[9] Velmi vyhledávanými artefakty, které měly zabránit negativnímu působení, byly předměty související se sebevrahem.[10] Kdo měl šátek z oběšence, nebyl odveden na vojnu, kdo nosil provaz z oběšence, měl dobře a výhodně nakoupit. Nosil-li někdo boty, které měl oběšenec, nikdo ho nedohonil, měl-li někdo palec oběšence, stal se neviditelným.

Velkou skupinu úkonů spojených se smrtí člověka tvoří ty, které měly zabránit návratu *duše zemřelého či zabránit dalšímu úmrtí.* Tyto určité praktiky se stávaly přísným tabu a jejich porušení mohlo podle lidové víry skutečně mít v dalším životě lidí nežádoucí následky.

Tak se nesmělo po celou dobu, kdy byl ještě mrtvý v domě pracovat, prát ani vařit. Oheň se nechal vyhasnout, neboť oheň jako velká očistná moc by se mohla přítomností nebožtíka poskvrnit. Až po pohřbu přinesli do nově vymazané pece oheň od sousedů. Nesmělo se také pracovat na poli – tedy hýbat se zemí, aby se tím nehýbalo s mrtvým. Po smrti člena rodiny se nesmělo ani líčit či malovat, jinak by se smrt zalíčila a všichni by zemřeli.[11]

Z dalších magických úkonů, které nesměly či naopak musely být při úmrtí prováděny, byly opět ty, které měly přinést klid a bezpečí jak zemřelému, tak pozůstalým. Velmi často se zastírala zrcadla a okna, aby se v nich nemohl mrtvý vidět a nemohl se stát bludnou duší. Zastavovaly se také hodiny v domě, aby nerušily klid mrtvého, nepoškodily se nebo aby nikdo další nezemřel. Podle starého zvyku se nesmělo ani vyhlížet z domu, neboť se věřilo, že mrtvý obchází dům a kdo by jej uviděl, jistě by zemřel. Aby nikdo další nezemřel, muselo se tělo zesnulého vynášet z domu nohama napřed. Ze stejného důvodu se po odchodu mrtvého z domu zpřevracely ve světnici všechny židle, především ty, na kterých byla uložena rakev. Při vynášení rakve s mrtvým z domu bylo zvykem třikrát jej opřít o práh, aby měla duše zemřelého pokoj, ale také na rozloučenou s domovem. Když už rakev opustila dům, musela být světnice od mrtvého očištěna – tedy vykropena svěcenou vodou, která měla spolu s rozsvícenými svícemi v koutech místnosti zabránit přístupu duše mrtvého. I další praktiky, které můžeme považovat za magické, souvisely s vírou v návrat mrtvého domů. Měly opět zajistit vše pro duši mrtvého, ale zároveň chránit pozůstalé před zlým působením nebožtíka.Bylo proto nutné nachystat postel ke spaní, putnu či sklenku s čistou vodou a sůl, aby se mrtvý mohl napít a odpočinout si, když se vrátí domů.

Všechny tyto, ale i další magicko-náboženské úkony a praktiky ať už měly význam jakýkoli, byly založeny na animistickém chápání světa. Animismus – tedy víra v duši a její nesmrtelnost souvisela především s vírou v posmrtný život člověka. A proto byl celý smuteční rituál kolem smrti, ať už byl propojen magickými, náboženskými a později i světskými prvky, tomu uzpůsoben. Víru v život po smrti, i když jeho podoba byla rozličná, měly již staří Slované, ale byla a je základem i křesťanské nauky. Stejně tak se promítla i do kultury naší vyspělé civilizace. Podobně a v souvislosti s tím se do naší doby uchovaly i starobylé obřady, praktiky a rituální úkony kolem úmrtí, které mají neoddělitelný náboženský a zároveň magický základ. Je zřejmé, že jejich praktikování je díky novým zdravotním i etickým důvodům na ústupu. Ale i přes to, že je dnes v některých případech původní význam těchto praktik a úkonů pozměněn, či je zcela jiný, jejich zlomky jsou neustále součástí naší lidové obřadnosti.

Poznámky:

1 van GENEP, A.: *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů.* Praha 1997.
2 BARTOŠ, F.: *Deset rozprav lidopisných.* Olomouc 1906, s. 60, uvádí i obcházení zvonkem.
3 BARTOŠ, F.: *Lid a národ.* Velké Meziříčí 1888, s. 220.
4 HORVÁTHOVÁ, E.: *Názory, představy a zvyky slovenského lidu.* In: Československá vlastivěda III, Praha 1968, s. 571.
5 PALÁTOVÁ-CVEKLOVÁ, D.: *Poslední věci člověka v představách, víře, obyčejích a tradici valašského lidu.* Disertační práce, Praha 1950.
6 KOŠŤÁL, J.: *Hlína ze hřbitova.* Český lid 23, 1914, s. 269.
7 PALÁTOVÁ-CVEKLOVÁ, D.: o. c.
8 FRAZER, J. G.: *Zlatá ratolest.* Praha 1994.
9 KOŠŤÁL, J.: *Podbradek mrtvého v podání prostonárodním.* Český lid 22, 1913, s. 195.
10 ŠIMEČEK, J.: *Pohřeb oběšence.* Český lid 21, 1912, s. 186.
11 CHOTEK, K.–NIEDERLE, L.: *Zvyky a obyčeje.* In: Moravské Slovensko, díl I., sv. 2. Praha 1922, s. 696.

The Magic-Religious Practicies Connected with Death

Abstract

Similarly as in all other spheres of human life the folk belief preserved the remainders of magic rituals and customs even in the rites connected with death. Most of the rites linked with the period of illness and with death itself are regarded as magic or magic-religious. It mainly concerns the practices for alleviating death. The most spread practice which should alleviate the dying person was to put him on the ground or to walk round him with a Candlemass candle which - among other things - should obstruct the access of evil forces. For the same reason the room in which the dead lay was fumigated with a fumigator. The practical meaning was connected with closing the dead's eyes - it was done so that the dead might not look till one is blind. More meanings were associated with putting coins on the eyes of the dead. Besides coins, it was common to put also other things to the dead in the coffin. They should, above all, protect the dead, e. g. pictures of saints, prayer books or rosaries. Some objects were forbidden to be given to the dead. It was dangerous to give a present to the dead. The man who gave anything connected with his person could fall ill. The objects associated with the dead were used for harming or destroying the enemy. The objects connected with the dead had, however, also a positive effect.

Some other magic acts should bring peace and security both to the dead and to the survivors. The mirrors were often covered, the clocks were stopped. All the practices have an inseparable

religious and, at the same time, magic basis. It is obvious that their practicing retreats nowadays. Though in some cases the original meaning of these practices and acts was modified, their fragments do not cease to be part of folk ceremoniousness.

Magisch-religiöse Praktiken in bezug auf den Tod

Zusammenfassung

Wie in allen Bereichen des menschlichen Lebens, hinterließ der Volksglauben auch in den Todesritualen Reste der magischen Ritualen und Zeremonien. Für magische oder magisch-religiöse Praktiken kann man meistens diejenigen halten, die eine Krankheit oder den Tod begleiten. Sie sollen vor allem das Sterben erleichtern. Zu den sehr verbreiteten Gewohnheiten gehörten Hinlegen des Sterbenden auf den Boden oder Umgehen mit einer Lichtmeßkerze. Die Kerze sollte außer anderem den Zutritt der bösen Mächte verhindern. Denselben Grund hatte auch das Weihräuchern des Raumes, wo der Tote lag. Das Zudrücken der Augen dem Verstorbenen hatte einen praktischen Zweck. Der Selige dürfte niemanden ausschauen. Das Legen der Münzen auf die Augen des Verstorbenen war vieldeutig. Es war gewohnt, außer Münzen auch andere Sachen in den Sarg reinzulegen. Vor allem diejenigen, die als Schutz dienten – heilige Bilder, ein Gebetsbuch oder einen Rosenkranz. Es gab auch Gegenstände, die der Verstorbene nicht bekommen durfte. Es galt als gefährlich, dem Toten ein Geschenk zu geben. Damit könnte man einen Teil von sich selbst schenken und anschließend krank werden. Die Gegenstände, die dem Toten gehörten, nützten die Leute zur Beschädigung oder Zerstörung eines Feindes aus. Die mit den Toten verbundenen Gegenstände hatten jedoch auch positive Auswirkungen.

Weitere magische Handlungen waren diejenigen, die sowohl dem Verstorbenen als auch den Hinterbliebenen Ruhe und Sicherheit bringen sollten. Es wurden Spiegel verhüllt, Uhren eingestellt. Alle diese Praktiken haben einen untrennbaren religiösen und zugleich magischen Grund. Heutzutage sind sie offenbar im Abklingen. Fragmentarisch sind diese Handlungen stets ein Bestandteil der Volksrituale, obwohl ihre ursprüngliche Bedeutung in einigen Fällen verändert worden ist.

MAGIE V LIDOVÝCH ZVYCÍCH NA MĚLNICKU A OKOLÍ

NADĚŽDA ČERNÁ, Okresní muzeum, Mělník

Stejně jako v ostatních regionech objevují se i na Mělnicku a v jeho okolí magické prvky ve výročním zvykosloví i v obyčejích a zvycích rodinných. Většina z nich je velmi známá, neboť má širší, obecný charakter, tj. stejné úkony se vyskytují po celém našem území. Pro tento příspěvek jsem vybrala ty, které jsou v dané oblasti velmi rozšířené a některé z nich i ojedinělé a pro Mělnicko typické.

Zastavíme-li se u výročního zvykosloví, objevíme magické prvky téměř v každé etapě výročního cyklu. Jako prolínání magických úkonů a náboženství lze chápat obchůzku lucek v předvečer jejich svátku – 12. prosince. Ze šesti děvčat, která obcházela stavení, vykonávala dvě úkony, které imitovaly nadcházející předvánoční úklid a tím i jeho zdar (jednalo se o děvčata předvádějící drhnutí podlahy a bílení stěn).

Tento zvyk zachycený v obci Cítov je odlišný od běžnějších obchůzek lucek, které kontrolovaly přadlenám přízi.[1]

Velmi bohatý na magické úkony je Štědrý den, respektive Štědrý večer. Na Mělnicku se opět objevovaly ty úkony, které jsou obecně známé, např. hojnost pokrmů na štědrovečerním stole zajišťovala bohatou úrodu obilí v příštím roce – čím více pokrmů, tím více mandelů na poli. Mezi imitativní magii patří i další úkony. Hospodyně s rukama umazanýma od těsta otírala ovocné stromy, aby měly v příštím roce hojnost ovoce. Se stejným úmyslem byly vysílány děti po večeři do sadu, kde nejslabší z dětí muselo nosit na zádech svého silnějšího sourozence. Tak, jak se ono prohýbá pod jeho tíhou, tak se budou prohýbat stromy pod tíhou ovoce. Děti kvokající o Štědrý večer pod stolem zajišťovaly hojnost vajec a tím i kuřat. Bohatá snůška vajec v příštím roce byla určována podle hvězd – kolik hvězd se objevilo na štědrovečerní obloze, tolik vajec snesou slepice napřesrok. Hojnost drůbeže byla zajišťována pomocí hrachu, který pastýř házel o Štědrý večer do světnice. Ráno o Boží hod jej dávala hospodyně slepicím i ostatní drůbeži, aby dobře nesly. Aby se slepice nerozbíhaly a nezanášely, sypala hospodyně obilí do obruče. Magický kruh zde působil jako ochranný prostředek, stejně jako v případě, kdy hospodář na koni objížděl stavení a táhl za sebou řetěz. Poklopením tří talířů, pod kterými se ukrýval kousek chleba, peníz a hrst hlíny, se určoval další osud dotyčného. Odkryl-li hlínu, čekala jej smrt či nouze, v případě odkrytí penízu bohatství, chléb symbolizoval dostatek jídla.

Svornost v rodině měla zajistit muzika – pokrm z předem namočeného a vařeného sušeného ovoce, který se objevoval na štědrovečerním stole. Každý člen rodiny musel sníst alespoň jednu lžíci, aby rodina držela pohromadě. Zdraví členů rodiny zajišťovalo stoupnutí na ostří sekery nebo na želízko žehličky před usednutím k večeři. Oba tyto předměty měly rodině zajistit „železné“ zdraví. Oves posvěcený na sv. Štěpána se míchal mezi jarní osivo. Jeho přítomnost měla zajistit bohatou úrodu. Tento úkon je příkladem parciální magie.

Mezi úkony zajišťující ochranu dobytka lze zařadit i zvyk zachycený ve Chvatěrubech, kdy hospodyně na svátek sv. Jana Evangelisty podávala všemu dobytku, který byl vyváděn na pastvu, topinku omočenou ve svěceném víně. Ta pak sloužila jako ochrana proti uštknutí.[2]

Na Nový rok, chce-li si člověk zajistit dostatek šatstva, musí mít něco nového na sobě. Dostatek peněz byl zajišťován obědem v podobě čočky. Oba příklady magie imitativní doplňuje doklad magie negativní. Chce-li si rodina uchovat štěstí v příštím roce, nesmí se na novoročním stole objevit nic pernatého. Jinak by štěstí ulétlo. Všechny tři posledně jmenované příklady jsou na našem venkově mezi starší generací dosud velmi živé.

V období masopustu patří mezi nejčastěji uváděné ty úkony, které mají ovlivnit úrodu. Hospodář s hospodyní při tanci o masopustním úterý zajišťovali vysoké obilí a velké brambory. Svobodná děvčata výškou skoku určovala výšku lnu. Upadla-li při tom, lehl i len. Při masopustním průvodu trhaly ženy z medvěda hrachovinu, aby ji pak podestýlaly pod husu na vejcích. Zajišťovaly tak úspěšné vysezení všech vajec.

Ani mělnickému regionu se nevyhnul dávný obřad vynášení smrti, kterému předcházelo o týden dříve – na družebnou neděli – chození s lítem, symbolem nově se probouzející přírody. Podstatnou součástí obřadu vynášení smrtky bylo její zneškodnění, tedy zajištění toho, aby se loutka smrtky, zosobňující zimu, nemohla vrátit zpět do vesnice a dále škodit. Proto bylo velmi dbáno na to, aby se smrtka utopila až v místech, kde nebylo žádné stavení. V opačném případě by někdo z onoho stavení, před kterým byla smrtka utopena, do roka zemřel.

Důležitá je ve výročním cyklu květná neděle. Kromě všeobecně známých zvyků, jako je například zapíchnutí svěcených kočiček do polí, jimiž se určovala výška vzrůstu obilí, či další úkony se svěcenými kočičkami, má podřipská oblast svou zvláštnost, přesto, že ne zcela výjimečnou. Zatímco v řadě oblastí se na květnou neděli nesmělo péci nic z mouky, aby se nezapekl květ na ovocných stromech, tj. aby květy stromů nepomrzly, pro zmiňovanou oblast jakoby tento zákaz neplatil. Naopak typickým pečivem tohoto dne byly tzv. svitky, které se rozdávaly dětem nebo čeládce. Pokud se na tento den ve vsi udržoval zvyk chození s lítem (byl v některých částech regionu posunut oproti zmiňované družebné neděli), dostávala toto pečivo děvčata jako výslužku.[3]

Magické úkony se objevují i v samotném pašijovém týdnu. Povřísla vázaná v tomto týdnu ochránila obilí proti myším, stejně jako upředené nitě, ze kterých byl vyroben oděv, chránily člověka před utonutím. Sílu a zdatnost si mohl zajistit ten, kdo na Bílou sobotu uslyšel znít první zvony. Musel ale v tomtéž okamžiku zvednout něco těžkého. Magickou sílu má i vajíčko posvěcené o Boží hod velikonoční, které se rozdělí na tolik dílků, kolik je členů rodiny. Jeho síla zajistí vždy návrat zbloudilého zpět. Pomineme-li všeobecně známou pomlázku jako příklad kontaktní magie, je nutné se pozastavit u filipojakubské noci. Pozornost byla v té době obrácena především na ochranu hospodářství před čarodějnicemi. Známým prostředkem je sypání popele či písku na prahy stavení a hospodářských budov, které mělo zpomalit resp. znemožnit přístup čarodějnic do zmiňovaných prostor a tím i zabránit, aby se zmocnily jakéhokoliv předmětu, jehož prostřednictvím by mohly v budoucnu škodit. Ze stejných důvodů se zakrývalo i hnojiště trním, aby se čarodějnice nedostala k jedinému stéblu slámy, které by se jí stalo prostředkem k manipulaci s celým hospodářstvím. Tak jako v případě pomlázky i zde se jedná o kontaktní magii.

Svatojanské ohně mají především moc očistnou. Skokem přes ohniště si lidé zajišťovali fyzické i duševní zdraví pro další období. Magickou moc však měl především uvitý svatojanský věnec. Vynecháme-li jeho funkci při zjišťování za koho, jak brzy a jak daleko se svobodná dívka vdá, zbude nám jeho neméně důležitá úloha. Část usušeného věnce se přidávala do setí jako záruka dobré úrody a ochrany proti živelným pohromám.

Na závěr této části bych se ráda zmínila o obřadech, které sice nepatří výhradně do oblasti magie, ale které jsou pro naši oblast velmi četné a jako jedny z mála velmi dlouho dochované, i přes svůj archaický původ. Mám na mysli obřady spojované především s obdobím posvícení, i když se vyskytují i v souvislosti s koncem masopustu či dokonce se svatebními obřady. Jedná se o obřady shazování kozla a stínání kohouta. Tyto pozůstatky obětních obřadů modifikovaných za období své existence do podoby lidových zábav jsou na Mělnicku a na sousedním Mladoboleslavsku velmi podrobně dokumentovány – je uveden podrobný popis celého obřadu včetně žaloby, soudu i vlastní popravy. Stínání kohouta je zachyceno v obcích Liblice, Čečelice, Byšice, Sedlec, Dřínov a dokonce v předměstí Mělníka – Pšovce v letech 1860–1869 a to o posvícení, v Nebuželích ještě v období 1890–1910. V obcích Vysoká, Střemy, Jenichov, Kanina, Újezd byl stínán kohout na konec masopustu, chybí zde časový údaj.[4] Shazování kozla je zachyceno do roku 1860 a to především na posvícení.

V rodinných obyčejích se magické úkony v největším množství dochovaly v souvislosti s obdobím kolem narození dítěte. Řada z nich je dodnes velmi živá a v některých rodinách když ne praktikována, tak alespoň připomínána.

Velké množství těchto úkonů patří do oblasti praktické negativní magie a týká se především zákazů pro těhotnou ženu. Těhotná žena se nesmí leknout, pokud tak učiní, objeví se na té části těla, které se těhotná chytila, u dítěte „znamení". Vzhled znamení pak napovídá, co bylo příčinou leknutí. Např. jedna žena z Mělníka se lekla psa a dítěti se objevila na obličeji skvrna se psí srstí.[5] Těhotná žena se rovněž nesmí dívat do ohně, ten by se v podobě červené skvrny opět objevil na dítěti. Od některých znamení však lze pomoci a to tak, že se dítě po narození potírá na postiženém místě plodovým lůžkem, které přetáhne znamení na sebe. Nastávající maminka si nemá odpírat nic, na co v těhotenství dostane chuť. Odepřené jídlo by se opět v podobě znamení objevilo na dítěti. Ovázání provazu kolem pasu by znamenalo, že se dítě oběsí na pupeční šňůře. Rovněž nemá nosit v zástěře nic těžkého, znesnadnila by si porod. Množství zákazů platilo i pro šestinedělku, nejrozšířenější byl zákaz chodit pro vodu, aby se ze studně neztratila a zákaz chodit mezi lidi, aby je neuřkla.

Po porodu se dítě dávalo pod lavici, aby bylo skromné, vyhazovalo se do vzduchu, aby se nebálo výšek. Rostou-li dítěti nejprve dolní řezáky, bude dítě šťastně vyrůstat, rostou-li mu nejprve horní, roste do země, tj. brzy umře. Ostříhané vlasy a nehty se musely spálit, aby s nimi nikdo nemohl manipulovat a tím i dítěti škodit. Navíc se vlasy nesměly stříhat do roka – dítěti by se krátil rozum, bylo by hloupé a nehty se nesměly stříhat, jen okusovat, aby se dítě vystříhalo styku s ostrým předmětem. Vypadané mléčné zuby se pečlivě schovávaly, aby se k nim nikdo nedostal. Mohl by tak jejich pomocí způsobit bolesti zubů nově narostlých.[6] Jako prostředek proti psotníku sloužila zástěra, kterou měla matka dítěte ve svůj svatební den. Do ní se dítě balilo.[7] K dvěma posledně zmiňovaným příkladům kontaktní magie bych ráda uvedla ještě jeden, byť jiného charakteru. Dokládá totiž, že až do současnosti se dochoval zvyk uchovat předmět, který způsobil ránu. Byla jsem osobně svědkem, kdy můj tchán nedovolil vyhodit hřebík, o který se píchl jeho syn a uschoval jej. Důvod však nedovedl vysvětlit.

Obřady spojené se svatbou a úmrtím jsou uváděny v daleko menší míře a většinou se jedná o úkony zajišťující plodnost nevěsty – házení hrachu či rýže, posazování dítěte na klín nevěsty, zajišťování úspěchu hospodaření novomanželů – nevěsta musela hodně u hostiny plakat, aby ji dojily krávy ap., v případě úmrtí pak o zajištění toho, aby mrtvý neškodil živým.

Zvláštní kapitolou, dosud mezi staršími lidmi tradovanou, tvoří prostředky proti následkům uřknutí. Nejrozšířenějším prostředkem je otření podolkem, následuje odplivnutí přes rameno, otření šátkem či čepicí, močí. Ojedinělý je prostředek z Mladoboleslavska, kdy proti uřknutí účinně chrání chlupy z čela prodaného telete zapečené do chleba.[8]

Kromě výše uvedených příkladů magie v lidových zvycích na Mělnicku a v přilehlých regionech existuje ještě řada dalších, které patří do oblasti zaklínadel, zaříkávání ap. Zaměřila jsem se však na oblast výročních a rodinných obřadů a zvyků, kde jsem se snažila ukázat, že mnohé z nich přetrvaly alespoň v povědomí lidí na Mělnicku dodnes, zatímco jiné jsou již jen dávnou minulostí.

Poznámky:

1 ŠŤOVÍČEK Jan, Lidové zvyky na Podřipsku, Roudnice nad Labem, 1986, s. 16.
2 ZÍBRT Čeněk, Veselé chvíle v životě lidu českého, Praha 1910, s. 48.
3 ŠŤOVÍČEK Jan, c. d., s. 34.
4 ZÍBRT Zdeněk, Veselé chvíle..., Praha 1910, s. 15–17, 32.
5 Vzpomínky Zdeňky Krymlové, osobní archiv autorky.
6 dtto
7 Pozůstalost Barbory Hoblové, OM Mladá Boleslav, ARCH 662.
8 dtto

Seznam použitých pramenů a literatury:

Pozůstalost Barbory Hoblové, Okresní muzeum Mladá Boleslav, ARCH 662.

Osobní vzpomínky Josefa Černého (nar. 1922) a Zdeňky Krymlové (nar. 1920), Kelské Vinice, osobní archiv autorky.

MÜLLEROVÁ, H., *Barbora Hoblová, národopisná badatelka Mladoboleslavska.* In: Boleslavica III, Sborník okresního muzea v Mladé Boleslavi, 1994, s. 56–79.

ŠŤOVÍČEK, J., *Lidové zvyky na Podřipsku.* Oblastní galerie výtvarného umění a Městský národní výbor v Roudnici nad Labem, 1986.

ŠŤOVÍČEK, J., *Národopisné sběry Karla Rozuma z Mělnicka.* In: Vlastivědný sborník Mělnicka II, Okresní muzeum Mělník, 1989, a. 5–23.

ÚLEHLOVÁ-TILSCHOVÁ, M., *Česká strana lidová.* Praha 1945.

ZÍBRT, Č., *Veselé chvíle v životě lidu českého.* Sv. VII, Hoj, ty Štědrý večere, Praha 1910.

ZÍBRT, Č., *Veselé chvíle v životě lidu českého.* Sv. VIII, Na tom našem dvoře, Praha 1911.

The Magic in Folk Customs in the Area of Mělník and Its Neighbourhood

Abstract

In the area of Mělník and its neighbourhood the magic elements appear in the annual customs and traditions and in family customs. Most of them has a wider, more general character. The annual customs, such as the walks-about on St. Lucy's Day, can be understood as a permeation of magic acts and religion. The Christmas Day, eventually the Christmas Eve, are rich in the magic. Most of the practices belong to the imitative magic and are widely known. The mixing of oats consecrated on St. Stephen's Day with the spring seed for sowing is an example of the partial magic. The acts ensuring the protection of cattle were practised on the Day of St. John the Evangelist. The magic operations also appear on the New Year's Day; the are still lively with older generations. The Sunday – a week before Easter – is beyond the generally known customs in the area of Mělník; here – unlike other areas – the baking from flour was not forbidden. The magic acts also appear in other stages of annual cycle – in the week of Passion, during the night of St. Philip and James and in the rites on St. John's Day. Very numerous and one of the few preserved for a long time are the rites of throwing off the billy goat and cutting the cock. These remainders of sacrificial rites modified in the course of their existence in the form of folk entertainments are recorded in detail in many villages (Liblice, Čečelice, Byšice). In family customs the magic acts were preserved most of all in connection with the period of childbirth. There are, above all, the bans for pregnant women and for women in childbed; a big group contains the operations performed with the baby after birth. The examples of the contact magic are still lively in this area (the hiding of milk teeth so that nobody could discover them and could not harm them, keeping the object which caused a wound). In a much lower degree the rites connected with wedding and death are mentioned. The most important thing is to ensure the bride's fertility and to prevent the dead from harm.

Magie in den Volksbräuchen im Gebiet Mělník

Zusammenfassung

Im Gebiet Mělník treten magische Elemente in Jahresbräuchen und Familienbräuchen auf. Die meisten davon haben einen allgemeineren Charakter. Von den mit Gedenktagen verbundenen Bräuchen kann der Lucia-Rundgang" als Vermischen von magischen Handlungen und Religion angesehen werden. Der Heiligenabend ist besonders reich an magischen Handlungen. Es handelt sich überwiegend um imitative Magie und um allgemein bekannte Handlungen. Ein Beispiel für partiale Magie ist das Beimischen vom am hl.Stephanstag geweihten Hafer dem Frühlingssaatkorn. Die Ritualhandlungen, welche für Schutz von Vieh sorgten, wurden am hl.Johann dem Evangelisten-Tag realisiert. Die mit dem Neujahr verbundenen Bräuche sind in der älteren Generation bisher noch lebendig. Von den allgemein bekannten Bräuchen im Gebiet Mělník ist der Palmsonntag ausgenommen, wo im Unterschied zu anderen Gebieten das Verbot von Backen aus Mehl nicht galt. Auch in weiteren Etappen des Jahreszyklus sind magische Handlungen vertreten – in der Karwoche, in der Philipp-Jakobsnacht und in den Johanniszeremonien. Zahlreiche und sehr lange erhaltene Rituale sind die des Bockabwerfens und Hahnenthauptens. Die Reste der Opferrituale, die während der Zeit in Form von Volksunterhaltungen modifiziert wurden, sind in vielen Gemeinden sehr ausführlich dokumentiert (Liblice, Čečelice, Byšice). Unter den Familienbräuchen sind diejenigen am meisten erhalten, die die Geburt des Kindes betreffen. Es geht um Verbote für schwangere Frauen und für Wöchnerinnen, um Handlungen nach der Geburt des Kindes. Bis in heutige Tage lebendig sind Beispiele der Kontaktmagie (z.B. Behalten von Milchzähnen, damit sie niemand finden und nicht schaden kann, Behalten von Gegenständen, die eine Wunde verursacht haben). Viel seltener sind Beispiele der Hochzeits- oder Todesrituale. In dieser Hinsicht waren die magischen Rituale auf Fruchtbarkeit der Braut und auf Verhindern negativer Einwirkungen durch Verstorbene orientiert.

ZMĚNY V OBSAHU OBYČEJE „PÁLENÍ ČARODĚJNIC“ NA TIŠNOVSKU

IRENA OCHRYMČUKOVÁ, Okresní muzeum Brno-venkov, Předklášteří u Tišnova

Okres Brno-venkov je velmi nesourodý, administrativně vytvořený útvar, což se projevuje kromě jiného i při zkoumání kulturních jevů. Dotazník na téma životnosti výročních obyčejů byl plošně využit v roce 1992. Návratnost byla 49 % ze 131 obcí, životnost *pálení čarodějnic* v přirozeně spádových oblastech se jeví takto:

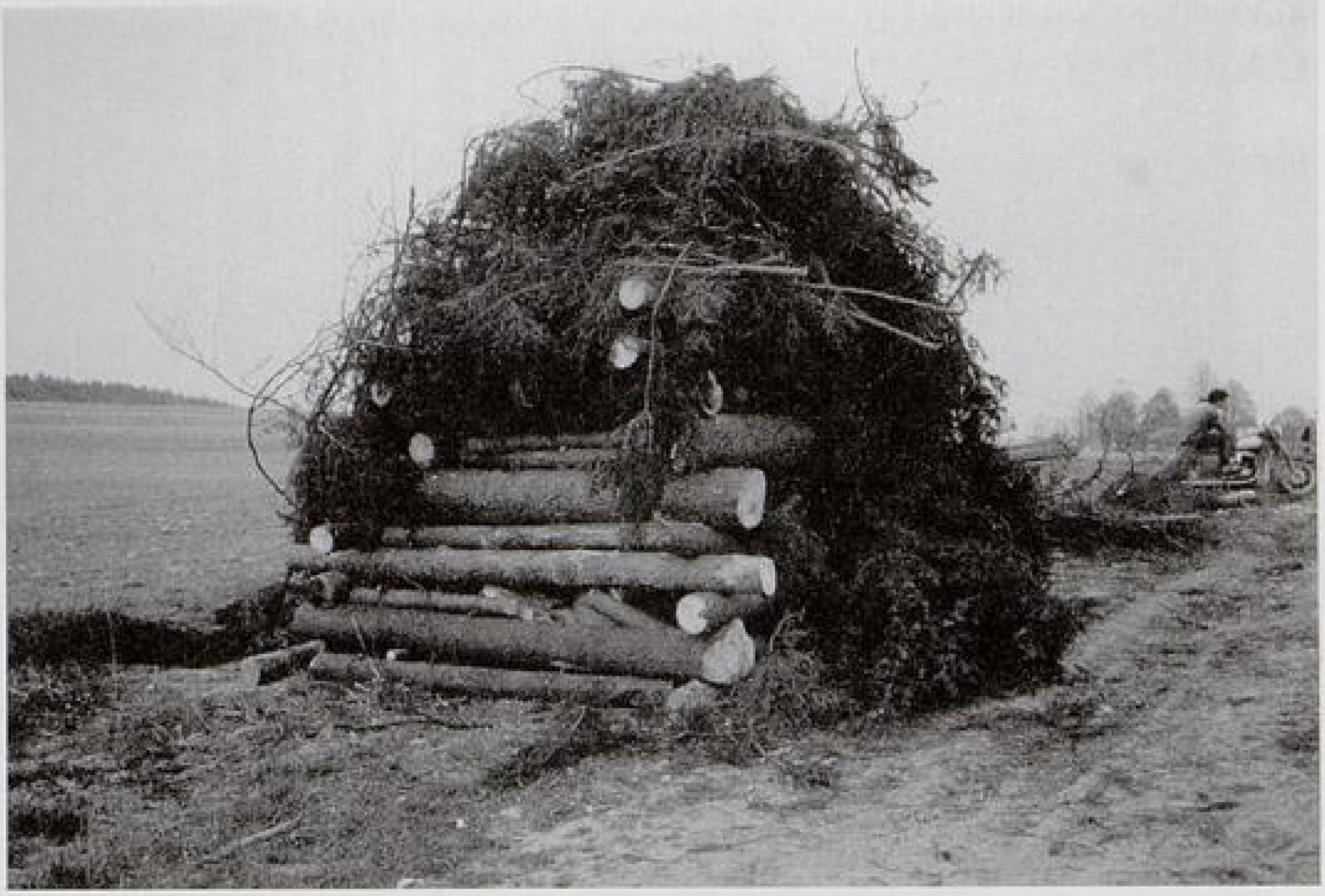
Tišnovsko – téměř 100 %, Ivančicko – 60 %, širší Brněnsko – téměř 30 %, Židlochovicko – méně než 30 %, Šlapanicko – kolem 30 %, podhůří Drahanské vysočiny nezachyceno.

Dotazníková akce je spojena s mnohým úskalím, mnoho záleží na přístupu obecního úřadu a na místním výběru osoby informátora. Nedostatky takto vzniklé je třeba napravit terénním výzkumem, opřeným o archivní prameny a literaturu.[1] Proto návazně proběhl výzkum u pamětníků z několika obcí v okolí Tišnova, ve dvou penzionech a v domově důchodců.[2] Pro dokumentační činnost Podhoráckého muzea v Předklášteří u Tišnova byly pořízeny fotografie a popisy současného průběhu v 11 obcích.[3]

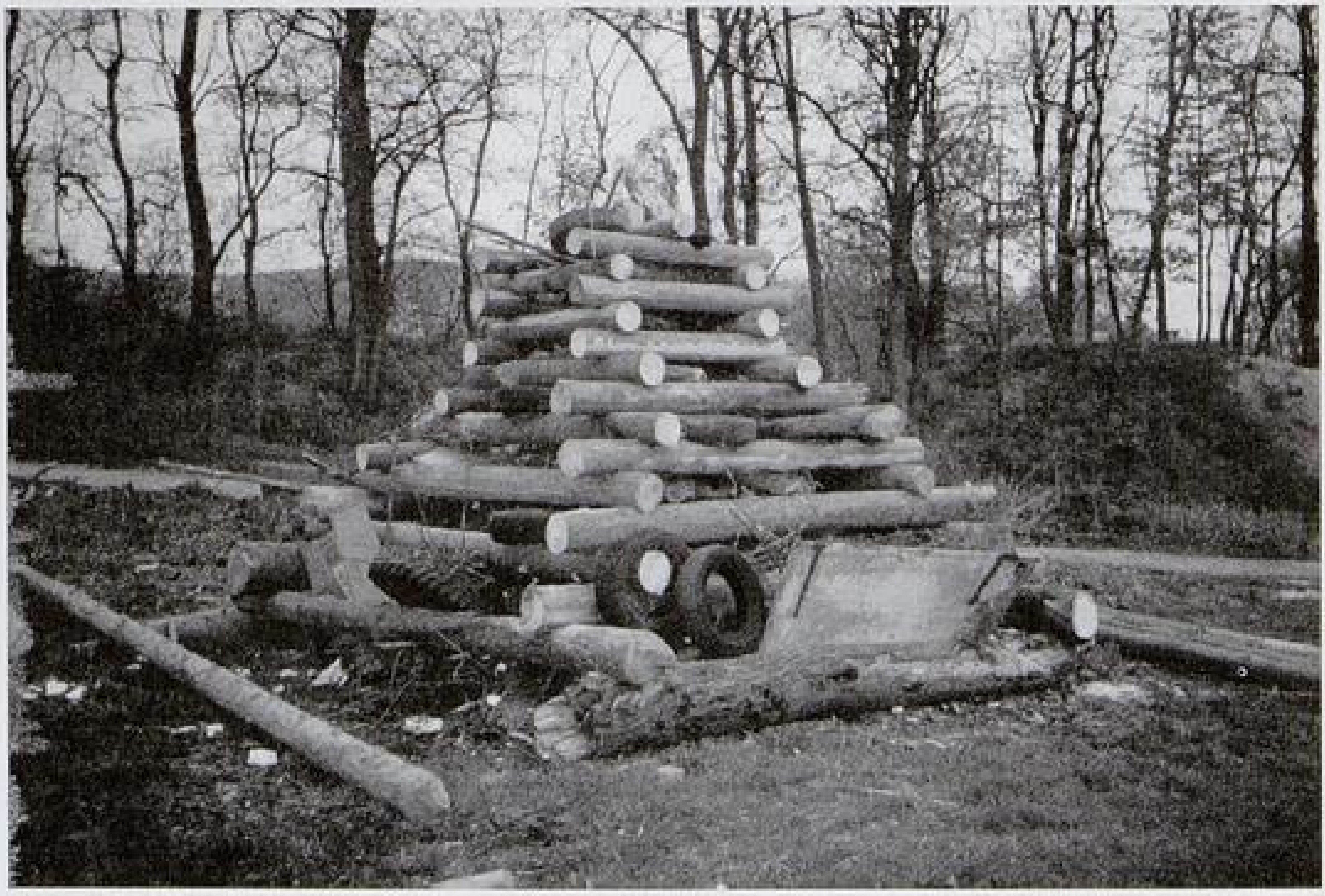
Rozdělme si zkoumané jevy na čtyři časové úseky: Přelom století zhruba do konce 1. svět. války – doba 1. republiky – 60. léta – současnost.

Podle očekávání zprávy ze začátku našeho století vykazují nejsilnější spjatost jednotlivých rolníků i vesnického společenství s tradičním zemědělským hospodařením. Zmínky o chovu, ošetřování a plemenitbě dobytka, o pronájmu a rozprodávání obecních pastvin, o likvidaci obecních chlévů se objevují často v jednání obecních rad a také v kronikách. Vedle ustupujícího hromadného pasení dobytka obecním pastýřem fungovalo zcela běžně pasení individuální. Zvyky, které se pojí s prvním jarním výhonem dobytka,[4] jsou lépe zachytitelné při vzpomínání informátorů na činnost obecního pastýře a na úkony prováděné prarodiči dnešních informátorů.

Běžná onemocnění dobytka hospodáři léčili sami, přicházely přitom ke slovu různé praktiky, vedle léčivých bylin a racionálních postupů se objevuje pozůstatek magických úkonů. V každé vesnici byla osoba, která byla žádána ostatními o pomoc v těchto případech, ať už to byl stávající nebo bývalý pastýř, kovář nebo některý ze zkušených hospodářů. Pak se o nemoci dobytka rokovalo např. v hospodě nebo jinde po vsi mezi muži i ženami, mezi děvečkami a pacholky. Stejně tak si lidé všímali, v kterém domě dobytek onemocněl a příčinu hledali i v působení čarodějnic. Je všeobecně známo, že osoby, které se nějak vymykaly z vesnické pospolitosti, mohly být považovány za obdařené čarodějnou mocí. Na vypuzení čarodějnice od domu se užíval hadr namočený v moči, kterým se tlouklo o práh. Kráva jdoucí pod oknem čarodějnice se ozývala bučením. Nemocný kus dobytka se otíral podolkem hospodyně (převážně se tímto označuje hovězí dobytek nebo koně). Zamezení přístupu čarodějnice do chléva se dosáhlo nastražením větviček černého bezu, břízy, modřínu, různých jiných listnatých a jehličnatých stromů a keřů, dále trnitých keřů – angrešt a pod. Právě v noci ze 30. dubna na 1. května se takto čarodějnice odpuzovaly – nástrahy kladla většinou hospodyně kolem hnojiště, na okna i dovnitř chléva. Také prahy se ochraňovaly nasypáním písku, drobných zemědělských plodin (mák, jáhly, kroupy...) a jehličí. Čarodějnice propásla svou dobu k ubližování dobytku tím, že otrhávala lístky, jehličí a trny, které pak počítala, stejně jako sypké materiály. Racionální jádro spočívalo ovšem v tom, že se na jaře zabývali hospodáři dobytkem velmi pečlivě, sledovali jeho



Původní umístění hranic na okraji katastru – Úsuší. Foto J. Zacpal, archiv muzea.



Hranice z klád pro pálení čarodějnic – Šerkovice. Foto J. Zacpal, archiv muzea.

zdravotní stav, rozmnožování, krmení, ustájení v čistém prostředí. Oslabení organizmu po zimě považovali u dobytka i u lidí za výsledek ohrožení nečistými silami.

Při večerním *pálení čarodějnic* odháněli vesničané působení podobných sil ohněm, světlem, hlukem, střílením, práskáním biči, doprovázené vyhazováním hořících starých košťat. Příprava ohňů začala několik dnů před 30. dubnem, mládež vztyčila hranici, dřevo bylo různého původu, hlavně z obecního lesa. Zdá se, že proti mohutnosti dnešních hranic bylo použito dřevo odpadové, drobnější větve a pod. Hranici bylo zapotřebí hlídat proti předčasnému zapálení mládeží z jiných vesnic, popř. jinou konkurenční skupinou. Takováto celková ochrana hospodářství a obce se praktikovala v magickém kruhu kolem vesnice, což se projevilo umísťováním ohňů na hranicích katastrů, na vyvýšeném místě. Sám oheň byl použit jako prostředek ochrany, očisty, snad i reziduum dávných obětí. Velmi volně se dají asociovat i pozůstatky vzpomínek na upalování čarodějnic nebo odlehlá místa symbolizují čarodějné rejdy, údajně v minulosti prováděné. Křik a průpovídky při pálení ohně naznačují možnost zaříkávání z ještě starších období, snad s formálními výpůjčkami z křesťanských modliteb. Vlastní magické prvky jsou popsány v literatuře, v terénu se v současné době již nedají zachytit.

Filipojakubská noc ovšem pokračovala dál po vyhoření ohně, jednalo se spíše o prvomájové škádlení. Vedle májek – stromků pro dívky umístěných do zahrádek nebo za komín se chlapci zabývali i zavazováním klik u vchodů, vynášením hospodářských předmětů a nástrojů na nepřístupná místa, zabarikádováním vstupních dveří, ucpáním komínů apod. Rovněž se vysypávaly a malovaly cestičky mezi domy milenců, materiálem bylo vápno, ráno též zdobily vesnici nápisy na silnici před domy nebo na vratech, pokud se mládež tímto vyjadřovala k nějaké místní události či vlastnosti obyvatel. Tato činnost vedla zase k dalším diskusím po vsi, k čemuž přispívalo i skoro povinné líbání pod rozkvetlým stromem (třešní), aby v celém roce dívky neuschly, rovněž další mnohé sexuálně aktivní chování mládeže při této příležitosti.

Z legendy o svatých Filipovi a Jakubovi čerpala katolická církev patrně v rozpacích nad výše popsanými jevy svoje odůvodnění pro označování domů a dvorů.

V období první republiky se z hlediska zemědělského hospodaření ekonomické poměry na vesnicích příliš nezměnily. Začátek pasení zůstával kolem 1. 5., případné zdravotní potíže dobytka se řešily navíc s tzv. dohlížitelem dobytka, jmenovaným státem, popř. v širší míře než v předchozí době se zvěrolékařem.

Duchovní potřeby rolníků, pokud se ochrany dobytka a zabezpečení hojné úrody týkalo, zůstávaly. Více se projevovalo vzdělání hospodářů a jejich posuzování prospěšnosti tradic. Ovšem každá součást lidové kultury se vyvíjela v kontextu mnoha činitelů v návaznosti na celkový vývoj společnosti.

Informace z 30. let: za čarodějnici byla považována jedna starší žena v obci Borač a tedy boj byl namířen, velmi opatrně vzhledem k obavám z jejího působení, proti konkrétní osobě. Nechybělo zde ani známé stírání rosy z louky a osení, hození a dojení plachty přes oj vozu, přilepšování krávě této ženy na úkor cizích atd.

Průběh pálení čarodějnic a prvomájové noci se příliš nemění ve srovnání s předchozím obdobím, až na to, že magické praktiky zvolna pozbývají masovost a soustavnost, jsou odsouvány jako pověrečné. Nemalý vliv má i působení církve a snaha rolníků chovat se pokrokově. Pálení čarodějnic však přerušuje až 2. světová válka, po které obyčej ihned pokračuje. Po válce v podstatě skončily úkony na ochranu dobytka i hospodářství, takže informátoři si už většinou pálení čarodějnic s touto otázkou nespojují. V následujících letech socialistického státu a zemědělského hospodaření nebylo ani prakticky nutno ani společensky možno nic podobného provádět.

Místo pro pálení čarodějnic není již určeno zažitým pravidlem, bylo třeba vzít zavděk okraji polí, úvozy, sportovními hřišti (v některých případech). Funkce se mění na zábavnou, udržuje se však postavení figuríny čarodějnice na vrcholu hranice, hlídání hranice a nápisy nejen vápnem, ale také novými, trvanlivějšími materiály. Nyní v 90. letech je situace zhruba obdobná. Uvedu několik postřehů s odkazy na dobu před rokem 1989.

Zkoumaný jev není organizován institucionálně (až na použití hlavičky SSM), ale tradičně mládeží. Groteskním dojmem působilo v době totality vyhlašování místním rozhlasem pálení *předprvomájového ohně, mírové vatry, ohně míru* aj. Asi týden před termínem se mládež domluví s majitelem lesa a pomocí mechanizace (motorové pily, traktory) se naveze a postaví hranice z klád. Obvykle bývá vysoká přes 2 metry, doplněná ojetými pneumatikami, nahoře bývá připevněna figurína s ženskými znaky, oblečená do starého oděvu. Děti školního věku při chystání pomáhají, nosí větve, vyřizují vzkazy apod. Novým jevem od 60. let je plánovité zajišťování občerstvení a posezení, v chráněném místě nedaleko od velkého ohně. Toto místo mívá často přístřešek a malé ohniště na opékání uzenin. Na občerstvení se mládež složí a dokonce zajistí prodej sodovek a piva. V podvečer přicházejí rodiny s menšími dětmi, aby byly svědky zapálení čarodějnice a celkové atmosféry pálení velkého ohně. V současnosti je běžná světelná a hluková pyrotechnika, ale i za předchozího režimu přinášeli muži a chlapci *dělobuchy* a rakety s padáčky, jejichž hedvábí bylo cennou kořistí pro pobíhající děti. Jak hodiny postupují, sleduje se, jaké ohně v okolí hoří a srovnává se s jinými lety. Matky s menšími dětmi odcházejí domů, mládež a někteří muži zůstávají. Kolem malého ohně se povídá, vzpomíná, popř. zpívá a hraje, ponejvíce na kytaru. Celkový ráz připomíná trampské potlachy, obvykle se družně i po dvojicích sedí až do časných ranních hodin, nerozežene-li účastníky déšť nebo sníh.

Druhý den se přecházívalo plynule v převážné většině do prvomájového průvodu se zušlechťovací zastávkou doma. Po listopadu 1989 toto odpadlo, 1. máje se počítá, kolik čeho zbylo, uklízí se kolem ohně, vracejí se prázdné bečky a čepovací zařízení.

Pálení čarodějnic se nekoná jen v těch místech na Tišnovsku, která pro generační problém na malých vesnicích na úpatí Českomoravské vysočiny nemají dost mládeže. Mladí se pak zúčastňují pálení jinde, navštěvují i více ohňů.

Magie týkající se dobytka nepřipadá již v úvahu, opětovný nástup soukromého zemědělského hospodaření není nikterak početný.

Novým prvkem je dnes soukromé podnikání, které se projevuje i v této oblasti. Majitelé pohostinských a rekreačních zařízení pořádají *pálení čarodějnic,* charakteru ovšem ryze komerčního. Některé rodiny se sdružují k pálení malého ohně někde ve dvoře či na zahradě, tentokrát jako přátelské společenské posezení s rožněním a opékáním masa. Názor katolického duchovního o pálení ohňů vlastně ke svátku sv. Josefa Dělníka zaznamenávám jako perličku.

Závěr z uvedených zjištění vyplývá velmi jasně: jednoznačně se objevuje posun od magických prvků směřujících k ochraně vesnické lokality, obydlí, chlévů, dobytka, úrody, které byly pečlivě (byť s výjimkami) dodržovány koncem 19. století ke zcela zábavní kolektivní akci, jaká bývá pořádána dnes.

Přes to, že obsah obyčeje se pronikavě změnil, že současní účastníci nic nevědí o původu a příčinách této akce, stále trvá *pálení čarodějnic* dál. Každý rok se nad vesnicemi a městečky v dané oblasti rozsvěcují planoucí ohně, hluk, střílení a barevné světelné efekty nás upozorňují i v naší přetechnizované době na čarodějnou noc. I dnes pociťují lidé při podobných akcích potřebu bezpečí v kolektivu, potřebu aktivity a harmonie, touhu po identitě s ostatními. Žádné vládnoucí moci, která si osobovala i vládu nad myšlením lidí, se tento zvyk nelíbil. Ale *čarodějnice, čarodky* se stále pálí.

Poznámky:

1 Obecní účty, zápisy z jednání obecních zastupitelstev, sčítací operáty z let 1920–1938, lokality – Deblín, Lažánky, Maršov, Braníškov.
URBÁNEK, J. F.: *Tišnov a Tišnovsko.* Žďár na Moravě, 1908.
OHAREK, V.: *Tišnovský okres.* Vlastivěda moravská, Brno, 1923.
ZAVADIL, L.–TIRAY, J.: *Bítešský okres.* Vlastivěda moravská, Brno, 1900.
2 Deblín, Lažánky, Vohančice, Borač, Penzion pro důchodce v Tišnově a Kuřimi, Domov důchodců v Žernůvce.
3 Hradčany, Březina, Vohančice, Pejškov, Deblín, Čížky, Úsuší, Žernůvka, Šerkovice, Lomnička, Předklášteří.
4 Zaříkávání, pošvihování, nakuřování dobytka, obchůzky pastýře a jeho ženy. Na slova a přesné postupy si již nikdo z dotázaných nevzpomíná.

The Changes in the Content of the Custom of "Burning Witches" in the Area of Tišnov

Abstract

"The burning of witches" seems to be one of the most lively customs which has been still kept in the district Brno-country. In 1992 the field research was done which the changes in the course and function may be derived from. The research of sources and special literature formed the basis of the situation at the break of the century. The mutual relation of the individual farmers and the village commmunity with traditional agriculture, especially with cattle breeding, is manifested. The state of health of the cattle and horses as analysed especially in spring, during the breeding and at the beginning of pasture. The difficulties were connected with the influence of evil forces, especially witches. There were various practices, often of magic character, which helped the people to repudiate them from their farms.

The fires were burned on 30 April for these reasons in the peripheries of local areas; the customs connected with this event transgress to May Day ceremonies.

In the course of time some magic acts concerning the cattle keeping have been suppressed as superstitions; also the circumstances of the burning of witches, changed. Nevertheless, the custom has been still preserved up to the present day and acquires an amusing collective form.

Inhaltliche Veränderungen bei der „Hexenverbrennung" im Gebiet Tišnov

Zusammenfassung

Die Hexenverbrennung" scheint einer der am lebenskräftigsten Bräuche zu sein; im Bezirk Brno-venkov wird er stets gepflegt. Im Jahr 1992 wurde in diesem Gebiet eine Forschung realisiert, die gewisse Veränderungen im Verlauf und in der Funktion feststellte.

Die Situation an der Wende zwischen dem 19. und 20. Jahrhundert kann aufgrund der Quellen und der Literatur erklärt werden. Einzelne Bauern und auch Gemeinschaften auf dem Lande waren offenbar sehr eng mit der traditionellen Landwirtschaft verbunden, dadurch auch mit der Viehzucht. Der gesundheitliche Zustand von Rindern und Pferden wurde besonders scharf im Frühling, beim Vermehren und Weiden, bewacht. Eventuelle Schwierigkiten wurden der Wirkung unreiner Kräfte , der sogenannten Hexen zugeschrieben. Die Hexen wurden mit verschiedenen Praktiken aus dem Haus vertrieben. Am Rande einzelner Kataster wurden am 30. April aus diesem Grund Feuer gemacht. Die hier gepflegten Bräuche übergingen in die Maibräuche.

Die abergläubischen magischen Handlungen im Bereich Viehzucht wurden mit der Zeit in den Hintergrund verdrängt, auch die Umstände um das Feuer haben sich geändert. Der Brauch wird jedoch immer gepflegt, er bekommt eine amüsante kollektive Form.

ODRAZ MAGICKÝCH A NÁBOŽENSKÝCH PRVKOV V BANÍCKOM ZVYKOSLOVÍ

DAŠA FERKLOVÁ, Slovenské národne múzeum, Martin

Keď sa pozrieme na stav bádania v oblasti zvykoslovia núti nás ku konštatovaniu, že väčšia pozornosť bola venovaná problematike zvykoslovia roľníkov ako iných spoločenských vrstiev, ktoré mnohokrát zostávali takmer nepovšimnuté. Väčšina doterajších prác a príspevkov o remeslách na Slovensku sa zameriavala na problematiku cechov a cechových zariadené. Zvykoslovné prejavy tejto spoločenskej vrstvy sa podarilo zachytiť v menšej miere. Písomný materiál, ktorý sa zachoval poskytuje v prevažnej miere údaje o predpisoch a nariadeniach, hospodárení, vzájomných vzťahoch a pod., ktorými sa jednotlivé remeslá riadili. Predpokladáme, že popri týchto predpisoch a nariadeniach, ktoré sú zachytené v cechových artikuloch, existovali cechové zvyklosti a obyčaje, prejavujúce sa pri rôznych ceremóniách a slávnostných obradoch, spojených hlavne s prijímaním alebo prepúšťaním nových členov. Väčšina týchto prejavov sa tradovala ústne z generácie na generáciu, písomné boli máloktoré zachytené a preto vieme o niektorých z nich pomerne málo.

Kultúra remeselníkov ako spoločenskej vrstvy je vývojovo nielen mladšia, ale historicky podstatne obmedzenejšia. Pokiaľ ide o zvykoslovie, remeselnícka tradícia predstavuje minulosť, ktorú možno dnes rekonštruovať iba na základe písomných prameňov. Podstatne iná je situácia v oblasti roľníckeho zvykoslovia, kde sa môžeme oprieť o informácie priamych nositeľov jednotlivých javov.[1]

Vznik samých remesiel ako určitého druhu špecializovanej činnosti neznamenal súčasne aj vznik adekvátneho zázemia v oblasti duchovnej kultúry, aj keď bol pre túto sféru, prirodzene, rozhodujúcim faktorom. Ďalšiu podmienku predstavoval kvantitatívny činiteľ, t. j. musela existovať skupina ľudí, ktorá si postupne vytvárala svoje stavovské normy, zvyklosti, etiku, svoj špecifický spôsob života.[2]

Základný materiál k príspevku sme získali priamo terénnym výskumom v Banskej Štiavnici a jej okolí. Ďalší poznávací materiál nám poskytli archívne materiály ale i jednotlivé štúdie a články publikované v odborných tlačiach ako i rôzne jednotliviny publikované k danej téme v niektorých denníkoch a časopisoch.

V našom príspevku sa zaoberáme problematikou, ktorá je venovaná časti baníckeho zvykoslovia, ktorého základ sa vytvoril v čase existencie Banskej a lesníckej akadémie v Banskej Štiavnici, kedy študenti výrazne dotvárali profil tohoto nie veľkého mestečka ležiaceho v Štiavnických vrchoch, preberali niektoré banícke zvyky a zároveň vytvárali nové, z ktorých niektoré pretrvávajú dodnes.

Sledované banícke zvyky sú vlastne tradíciou ustálené spôsoby správania sa viazané na prácu, pracovné prostredie, obradové a slávnostné príležitosti baníkov, ktoré sa vyšpecifikovali v priebehu vývoja tohto zamestnania ale i spoločenského a duchovného života v tejto oblasti.

Už v dávnej minulosti bol zaužívaný zvyk spoločnej modlitby pred začiatkom fárania a na jeho konci. Modlitbu predriekával zvyčajne starší baník a okrem zaužívaných modlitieb odriekal i modlitby na ochranu zdravia a života, za dobré rudy a pod. Baníci veľkú dôležitosť prikladali rôznym zvykom, ktoré boli zamerané na prácu v bani, čo je z dnešného pohľadu celkom prirodzené, pretože práca v bani bola považovaná nielen za jednu z najťažších prác ale i najnebezpečnejších. Zvyky boli zamerané predovšetkým na vyprosenie pomoci nadprirodzených bytostí a patrónov, obete banským duchom, dodnes zachovaný zákaz v bani kričať, pískať, zabiť niečo živé atď.

Zvlášť pozornosť baníkov v tejto oblasti bola venovaná svätej Barbore (4. decembra) patrónke baníkov, (ale i delostrelcov, architektov a spolu so sv. Jozefom i dobrej smrti). Je to legendárna martýrka 3. storočia a jedna z najpopulárnejších svätíc stredoveku. Jej pamiatka bola z nového cirkevného kalendára odstránená, pretože nemáme žiadne historické doklady o jej živote a smrti. Podľa legendy bola uväznená svojim otcom vo veži, aj napriek tomu spoznala kresťanstvo a dala sa pokrstiť. Otec ju obžaloval, podarilo sa jej ujsť k akejsi skale, ktorá sa pred ňou otvorila a poskytla je útočište (preto je Barbora uctievanou patrónkou baníkov). Bola prezradená istým pastierom, chytená a mučená. Nakoniec sťatá vlastním otcom, no v tú chvíľu udrel z jasného neba blesk, ktorý tyrana na mieste zabil a spálil (odtiaľ Barbora patrónkou delostrelcov). V tento deň sa konali slávnostné bohoslužby, ktorých sa baníci zúčastňovali v slávnostných uniformách a s baníckymi kahancami v rukách. V podobnom no oveľa slávnostnejšom duchu sa vykonávali slávnostné bohoslužby v deň patróna bane, nazývanej banská ofera. Bola to slávnosť zamestnancov jednej bane v deň patróna bane, čiže vo sviatok svätca, podľa ktorého bola baňa pomenovaná (napr. šachta Mária, František, Žigmund). V ten deň sa nepracovalo. Všetci zamestnanci i dôchodcovia sa zišli v slávnostných uniformách pred baňou, odkiaľ odišli na bohoslužby do kostola, ktoré sa končili oferou (baníci s rodinnými príslušníkmi obchádzala okolo oltára a dávali do nejakej nádoby dobrovoľné peňažné dary na cirkevné ciele). Potom nasledovala zábava buď v závode alebo vonku.

Banskú Štiavnicu sme si zvlášť vybrali za skúmanú lokalitu, nakoľko je veľmi pozoruhodné sledovať ako sa v tomto meste práve pod vplyvom poslucháčov Banskej a lesníckej akadémie (založenie baníckej školy sa datuje r. 1734, neskôr banícko-hutníckej a lesníckej vysokej školy v r. 1764) sformovali ďalšie zvyky.

Ako sme už vyššie spomenuli, založenie Banskej akadémie spadalo do obdobia prekvitania štiavnického baníctva. V strede baníckej rodiny sa tak vytvorila nová vrstva ľudí *banskovysokoškolákov – praktikantov.* Praktikanti preberali banícke zvyky, svojím spôsobom ich zvýrazňovali hlavne na verejnosti, a tak vznikli charakteristické sprievody štiavnických vysokoškolákov, ktoré mali najrôznejší charakter (dnes odraz v baníckom salamandri). Svoju nespokojnosť so štátnou alebo mestskou správou prejavovali búrlivými pochodmi s fakľami (použitie ohňa ako symbolu životodarnej sily Slnka a jeho magicko-ochrannej funkcie), vykrikovaním hesiel a zosmiešňovaním predstaviteľov verejnej správy.

Takto vznikol v Banskej Štiavnici celý rad študentských zvyklostí. Niektoré z nich spomenieme na konkrétnych prípadoch. Do povedomia verejnosti vstúpil obrad lúčenia sa s odchádzajúcimi priateľmi – vysokoškolákmi, ktorí po ukončení štúdia sa rozchádzali do celého sveta. Lúčenie akademici vykonávali v podobe tzv. *valetného sprievodu.* V čele valetného sprievodu išiel poslucháč – lesák, ktorý niesol na pleci veľkú kyticu kvetov. Za ním pochodovali huslisti vyhrávajúci lúčiacim sa priateľom. Títo pochytaní okolo krku spievali pieseň: *Starý študent už putuje, s priateľmi sa rozlučuje...* V speve sa ďalej ozývala obsahovo prosba: *Štiavnica milá, nemaj mi za zlé. Nemaj na mňa ťažké srdce, nehnevaj sa na mňa. Odpusť mi moje poklesky. Zachovaj si ma v milej pamäti* a podobne.

Podobné sprievody študenti uskutočňovali pri ďalších slávnostiach ako napr. pri prijímaní nových študentov do študentského cechu (krst baníkov, nazývaný i skok cez kožu), pri prvom fáraní nováčikov do bane a pod. Pod vplyvom cechových zvyklostí mali banskoštiavnickí študenti založenú vlastnú študentskú obec tzv. *Veľkú obec Steingruben.*[3] ktorá mestskému magistrátu často narobila veľké starosti. Z tejto organizácie vychádzali huncútske nápady, ktoré sa prejavovali v rôznych figliarskych kúskoch študentov. Organizácia mala svoje zákony, ktorými sa všetci študenti riadili, mala svoje predsedníctvo, v ktorom boli zastúpené všetky remeslá: richtár, farár, rabín, pisár, sudca, mäsiar, pekár, kominár a pod. Pri rôznych príležitostiach títo vystupovali oblečení v príslušnom prestrojení.

Banská mládež organizovaná v spolkoch dodržiavala pri zábavách, prijímaní nového člena a pri pohreboch zvykové normy, obsiahnuté sčasti aj v písaných reguláciách, artikuloch. (Tieto materiály nám poskytujú do určitej miery veľmi cenné poznatky, i keď sa príslušné predpisy zameriavajú predovšetkým na ochranu remesla, dodržiavanie dobových stavovsko-spoločenských zvyklostí a mravov a len sporadicky sa zmieňujú o niektorých zvykoch).

Zaujímavý materiál z baníckeho zvykoslovia v Banskej Štiavnici sa zachoval ku krstu prvoročiakov, ktorí prišli študovať na Banskú akadémiu známy i pod názvom *skok cez kožu*. (Dodnes vykonávaný na Strednej priemyselnej škole baníckej, no samozrejme v pozmenenej podobe.) Tento obradový úkon sprevádzal nový spoločenský status jednotlivca. Znamenal prijatie do určitej profesionálnej skupiny. Z hľadiska organizácie osobného a spoločenského života jednotlivca toto prijatie predstavovalo dodržiavanie určitých noriem a z nich vyplývajúcej spoločenskej kontroly.

Miestom zhromaždení akademickej mládeže bola budova pri tzv. Novej šachte (Neuschacht), ležiaca mimo mesta. Spolok akademikov mal i svojich funkcionárov: *praeses* (predseda), *fuchs maior* (nadlišiak), *cantus praeses* (dirigent spevu), pokladník, *fuhrwekovia* a *saufkomisári.*

Saufkomisárium pochodilo hostince a krčmy a kde našlo akademikov, vyzvali ich na účasti *schachttagu.* Vpredu akademik – veterán niesol zeleno-bielu zástavu so strieborným nápisom *Gluck auf* (znakový predmet baníckeho stavu alebo baníkov jedného závodu). Za ním kráčal *praeses* v parádnom *grubenrocku,* na hlave mal okrúhlu valcovitú čiapku vpredu zdobenú čiernym perím. Za nimi išli *firmy, veteráni* husím pochodom v zaplátaných ošúchaných *grubenrockoch* a na opasku upevneným *ošliadrom* (kus kože poloblúkovitého tvaru). Za firmami kráčal *fuchsmaior* s feruľou v ruke a potom dlhý rad prvoročiakov nazývaných fuchsovia alebo balekovia. Sprievod uzatváral *contrapunkt,* ktorý na chrbte niesol veľký *trinkhorn* zhotovený z volieho roku.

Účastníci sprievodu došli do krčmy, kde firmy a veteráni obsadili väčšiu miestnosť a prvoročiaci sa museli potlačiť do menšej, vedľajšej miestnosti. Po vyhlásení silencia *cantus preases* zaspieval známu študentskú pieseň *Gaudeamus.* Predseda nariadil jeden všeobecný ex, poháre s pivom sa naraz vyprázdnili, za čím odznel výkrik *Hoch das presídium.* Účastníci si ticho posadali k stolom, *preases* povstal a dal znamenie na začatie obradu. Na konci stola *contrapunkt* opakoval po ňom každé jeho slovo.

Študenti povstali od stolov a vytvorili v miestnosti polkruh, uprostred ktorého stálo vedro s vodou. (Na potvrdenie platnosti úkonu bola nevyhnutá prítomnosť svedkov, z toho dôvodu boli prítomní všetci členovia skupiny, do ktorej bol jedinec prijímaný. Sledujeme tu aj prítomnosť vody, ktorá sa v živote človeka využívala rôznymi spôsobmi. Voda bola a je považovaná za posvätný živel s magicko-očistnou funkciou z toho dôvodu sa používala v širokej škále úkonov.) *Fuchsmaior* vyšiel a priviedol prvého *fuchsa,* ostatní zaspievali žartovnú pieseň. *Fuchs* vstúpil jednou nohou do vedra a na miesto jeho doterajšieho pohanského mena v mene Ceresa a Bacchussa dali mu *vulgo.* Pritom vyliali naňho pohár piva dvaja krstní rodičia zvolení z veteránov. Ich starosťou a povinnosťou bolo mladíka slušne vychovávať k priateľskej a bratskej spolupatričnosti. *Fuchs* musel ďalej preskočiť opasok s *ošliadrom* (preskakovanie, vyskakovanie, smer chôdze a pod. patria k archaickým magickým prostriedkom doložených už v starovekých prameňoch), ktorý mu držali pred vedrom, čo znázorňovalo hranicu medzi nenávideným filistrom a veselým študentským životom. Tvár obliatu pivom mu utreli s načierneným *ošliadrom* na znak toho, že na priateľstve musí všetko pretrpieť. *Fuchsmaior* ho s feruľou poriadne udrel po tej časti tela, kde sa patrilo, aby si včas privykol na poslušnosť. Povinnosťou každého novoprijatého člena bolo chrániť bratstvo proti každému narušeniu. V závere dostal prvoročiak vypiť pohár piva a do úst mu dali jednu cigaretu ako upozornenie, že ich musí mať vždy pri sebe, keď veteráni dostanú chuť na pofajčenie. Večer plný zábavy, humoru a spevu obyčajne končieval obľúbenou piesňou *Starý študent už putuje svetom.*

Putovanie rozjarených akademikov na ich ceste domov malo ešte niekoľko zastávok. A výsledok býval taký, že občanom mesta ráno nešlo do hlavy, že na budove lekára je firemná tabuľa pohrebníctva, u advokáta tabuľa hlásajúca, že tam svoje poctivé remeslo vykonáva kožušník. A tak sa chodili štiavničania pochovávať k lekárovi a k advokátovi zdierať z kože zásluhou akademikov.

Niektoré zvykoslovné prvky sa do baníckeho salamandrového sprievodu preniesli i z určitých úkonov, ktoré boli v minulosti súčasťou pohrebu baníka alebo študenta Akadémie.

Poslucháč, ktorý zomrel počas štúdií sa pochovával z budovy Akadémie. (Pre tento účel sa používala i budova Banského súdu – Berggerichtu v Banskej Štiavnici vzhľadom na jej centrálnu polohu). Katafalk sa postavil vo vestibule, od rána do večera stála pri mŕtvom stráž, pozostávajúca zo šiestich študentov baníctva a šiestich študentov lesníctva. Pohreb sa začínal o siedmej večer. V meste zvonili zvony, klopala klopačka a mestom prechádzal smútočný sprievod v tomto poradí: prvá kráčala banícka hudba, za ňou predseda akademickej mládeže, potom niesli zástavu baníckeho krúžku, ktorú sprevádzali dvaja študenti baníctva v slávnostnej rovnošate so šabľou v ruke. Za zástavou krúžku kráčalo 16 baníkov (po každej strane 8 baníkov) oblečených do baníckych rovnošiat s kahancom v ruke. Za nimi kráčala celá banícka fakulta na čele s fakultným predsedom mládeže. Kráčali po jednom a pohybovali sa v *hadom rade.* Potom nasledovali nosiči vencov, rakva, ktorú niesli kolegovia zosnulého. Za rakvou išlo duchovenstvo, vedľa ktorého kráčalo 24 akademikov v slávnostnej rovnošate so šabľami v rukách, ďalej smútiace príbuzenstvo, profesorský zbor a v štvorstupoch ostatní spolužiaci Akadémie a účastníci smútočného pochodu. Aby v sprievode nenastal zmätok a aby bolo dosť svetla, kráčali po celej dĺžke sprievodu poslucháči lesníctva s fakľou v ruke. Pohreb akademika sa vždy konal na trovy akademickej mládeže, bez ohľadu na majetkové pomery zosnulého a jeho príbuzenstva.

Po pohrebe sa vybrala akademická mládež pod vedením svojho predsedu husím pochodom do vpred určenej krčmy, kde sa uskutočnil smútočný salamander. Všetci účastníci v čo najväčšom tichu si posadali k dlhým stolom. Predseda nariadil silentium. Po krátkej chvíli začal krátky ustálený slovný dialóg (prevažne v latinčine) medzi predsedom a účastníkmi. Potom nasledovalo niekoľkokrát opakované prikladanie pohára s pivom k ústam a na stôl bez toho, aby sa z pohára odpilo. Po predsedovom príkaze na vypitie pohára piva nasledovalo *rajbovanie* (pôvodný význam *trenie*). Predseda začal klopať prázdnym pohárom v päťtaktovom rytme (dve dlhé a tri krátke klepnutia), úkon pokračoval od muža k mužovi, takže nakoniec celé zhromaždenie klopalo pohármi o stôl. Na povel predsedu všetci naraz hodili prázdne sklenené poháre o zem tak, aby sa rozbili. Robilo sa to preto, aby z pohárov, z ktorých pili na pamiatku zosnulého spolužiaka, už nikdy nikto viac nemohol piť. Po tomto úkone všetky svetlá zhasli, a vopred dohodnutý spolužiaci za sprievodu prenosnej klopačky zaspievali smútočný pochod akademikov. Predseda ukončil smútočný salamander a spolužiaci sa pomaly rozišli domov. Každý si odniesol kúsok úlomku z rozbitého pohára, ako pamiatku na zosnulého kamaráta.

Banská mládež združená v spolkoch dodržiaval a pri zábavách, prijímaní nových členov, pohreboch určité zvykové normy, ktoré sa uchovávali a uchovávajú v banskoštiavnickom spoločenstve dodnes a to už vo vyššie spomínanom krste baníkov (skok cez kožu), ale najmä v tzv. *baníckom salamandri.*

Mnohé zvyky prebrali tunajšie stredné školy. V roku 1934 niektoré staré zvyky obnovili a ku dnešnému dňu sa vytvorila tradícia *salamandrového sprievodu.* V dnešnom poňatí je ale tento sprievod záležitosťou celej Banskej Štiavnice, baníkov, študentov ako i zamestnancov iných tovární pôsobiacich v tomto meste. Koná sa v predvečer osláv. Organizoval sa približne každý piaty rok, v súčasnosti aj v kratších časových intervaloch.

Samotný sprievod je dlhý niekoľko desiatok metrov a pozostáva asi zo štyristo postáv. V súčasnosti sa v sprievode prezentujú nielen banícke tradície, ale aj známe udalosti a postavy mesta a pranierujú sa miestne nešváry. Sprievod sa dodnes koná po zotmení, aby vynikol svetelný efekt kahancov pripomínajúci pohyb jašterice.

Aj keď sa vplyvom vonkajších zásahov častokrát menilo zloženie jednotlivých úkonov v banskom zvykosloví v banskoštiavnickej oblasti, čím následne došlo k zmenám pôvodných funkcií určitých prejavov, ktoré buď úplne zanikli alebo boli nahradené funkciami inými (najčastejšie funkcia obradná sa zmenila na zábavnú), vytvorili sa a dodnes sa vytvárajú banícke zvyky, ktoré predstavujú výnimočný jav mestskej tradície, ktorý nesie v sebe prvky stredovekej mestskej kultúry.

Poznámky:

1 HORVÁTHOVÁ, E.: *Remeselnícke zvyky v Kežmarku na počiatku minulého storočia.* Acta ethnol. slovaca, 1, 1974, s. 123.
2 Tamže, c. d., s. 123.
3 Nemecky uvedené názvy napr. osôb, časti mesta, časti odevu a pod. uvádzame v takom znení, ako ich používali respondenti.

The Reflection of Magic and Religious Elements in Miners' Customs

Abstract

The present contribution deals with the problems of a certain part of miners' customs from the region Banská Štiavnica in Slovakia. The author deals, above all, with the part of miners' customs which was introduces into the environment of the city and its surroundings through life itself, by the atmosphere and the customs of the students who lived in Banská Štiavnica in the years of the existence of the Miners' and Forestry Academy and formed the city life. Though many elements of the customs of local academicians disappeared, some of them have been preserved in a different form.

The aim of the present study was to give an adequate reconstruction (of course, only on the basis of the material acquired during the field research, of the archival naterial and special literature) of some of the miners' customs in the mentioned locality; the author accentuated the magic and the religious elements in the system of folk customs.

The analysed miners' customs represent, as a matter of fact, the elements of behaviour preserved by tradition and linked with a certain kind of work, its environment, rite and festive events of the miners which profiled during the development of their profession and under the impact of spiritual life of the region.

The author of the present study pays constant attention to various customs preserved by miners when celebrating their patron of the mine and also at the miners' offertory or festive divine service. The kernel of the study is devoted to the system of customs of the students from Banská Štiavnica, e. g. "baptism" of new miners (the reception of first-course students by the academic youth), miners' "salamander" (the academic procession) and the burial of the academician.

The impact of extrinsic elements have many times changed the structure of single operations in miners' system of customs manifested in the article. As a consequence, the function of certain manifestations has changed: some of them mentioned above either disappeared or were substituted by others (the ceremonial function was often transformed into the amusing one). The author came to the satisfying constatation that the miners' customs representing an exceptional phenomenon of our urban culture had been preserved and had been still coming into existence.

Widerspiegelung der magischen und religiösen Elemente im Bergmannsbrauchtum

Zusammenfassung

Der vorliegende Beitrag befasst sich mit der Problematik eines bestimmten Abschnitts im Bergmannsbrauchtum der Region Banská Štiavnica in der Slowakei. Verfolgt werden vor allem die Bräuche, die in die Stadt und Umgebung die Studenten – Akademiker mitbrachten. Zur Zeit der Berg- und Forstwirtschaftsakademie lebten sie in Banská Štiavnica und haben mit ihren Bräuchen, mit ihrem Lebensstil das Stadtprofil geprägt. Manches von den spezifischen Bräuchen der Bergakademiker ist zwar verlorengegangen, aber einiges ist bis heute – natürlich in veränderter Form – erhalten geblieben.

Das Ziel unseres Beitrags ist, eine geeignete Rekonstruktion der bergmännischen Bräuche in dieser Lokalität (natürlich nur aufgrund der im Terrain erforschten Materialien, der Archivdokumente und der Literatur) zu machen, wobei magische und religiöse Elemente dieses Brauchtums betont wurden.

Die genannten Bergmannsbräuche stellen eigentlich per Tradition eingebürgte Sitten dar, gebunden an eine bestimmte Arbeitstätigkeit, an eine besondere Arbeitsumgebung, an zeremonielle und festliche bergmännische Gelegenheiten, wie sie sich mit der Zeit im Bereich dieser Profession, aber auch im Rahmen des gesellschaftlichen und geistlichen Lebens in dieser Region spezifiziert haben.

Innerhalb des Beitrags wird die Aufmerksamkeit verschiedenen Bräuchen gewidmet, die z.B. anläßlich der Feier zu Ehren des Berggrubenpatrons, der Bergmannsofferte, oder der festlichen Messen gepflegt wurden. Der bedeutendste Abschnitt des Beitrags befasst sich mit folgenden Bräuchen der Bergakademiker aus Banská Štiavnica: Bergmannstaufenfest (Aufnahme der Erstlinge in die Reihen der akademischen Jugend), Bergmannssalamander (Umzug der Akademiker) und Akademiker-Begräbnis.

Die Komposition einzelner Handlungen innerhalb des Bergmannsbrauchtums änderte sich oft unter dem Einfluß von äußeren Tatsachen. Anschließend kam es zu funktionellen Änderungen gewisser Bräuche, die, wie erwähnt, entweder verlorengegangen waren oder durch andere ersetzt wurden (am häufigsten wurde das Rituale durch das Unterhaltende ersetzt). Erfreut können wir jedoch feststellen, daß die Bergmannsbräuche entstanden und bis heute entstehen, was zu Ausnahmserscheinungen unserer städtischen Kultur zu zählen ist.

Lidová slovesnost
Tanec
Výtvarný projev

O MAGICKEJ SILE SLOVA

ZUZANA PROFANTOVÁ, Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied, Bratislava

Henryk Swienko konštatuje, že mágia spĺňa v živote človeka veľa funkcií, ktoré nemožno bagatelizovať. Funkcie praktické, poznávacie a psychologické.

1. Každá magická činnosť má určitý praktický cieľ a taktiež utilitárny charakter. Je spätá s praktickou činnosťou človeka (poľnohospodárstvo, medicína, meteorológia, atď.) Tým sa odlišuje od náboženstva – relígie.
2. Mágia splňa tiež funkcie intelektuálno-poznávacie, svetonázorové a tvorí východisko aj pre vedecké myslenie.
3. Psychologické funkcie mágie sa prejavujú v uvedomení si ľudskej bezmocnosti, ktorá človeka vybičuje k o to silnejšej túžbe túto bezmocnosť prekonať a ovládnuť. Človek hladá alternatívu. Uchyľuje sa k takým činom a konaniam, ktoré mu dávajú nádej prekonať svoju ľudskú slabosť a bezmocnosť. V magických snahách sa človek zbavuje strachu, bezradnosti, nestability a zbavuje sa psychickej tenzie.[1] Prostredníctvom magického ataku, naliehania, činnosti – ktorá môže byť tiež *iba verbálna* (odhliadnuc od prostriedkov), mení svoj subjektívny vzťah ku skutočnosti, a tak mení skutočnosť ilúzórnym spôsobom. Funkcia mágie je založená na saturovaní a vyplňovaní medzier a nedostatkov, vo významných činnostiach, ktoré človek nemá celé pod kontrolou. Mágia napĺňa človeka vedomím a vierou, že má schopnosť dosiahnuť vytýčené ciele. Henryk Swienko hovorí, že funkciou mágie je rituálny optimizmus človeka, umocnenie jeho viery vo víťazstvo nádeje nad strachom. V magickom svetonázore sa preferuje optimizmus pred pochybovaním, rozhodnosť pred váhaním, čo nám umožnuje lepšie pochopiť filozofiu mágie – ako techniky ilúzórnej.[2]

Mágia totiž vždy vytvára ilúziu usmerňovania skutočnosti, ovplyvňovania reality.

Ľudový svetonázor rozhodne nemožno nazvať ani zďaleka magickým systémom, ale niektoré línie kontinuujú magickú víziu sveta. Patrí do nich nepochybne slovo – vyplnené mocou. Známy fenomenológ relígie Gerardus van der Leeaw hovorí: *Svet prvotný a antický, všeobecne svet náboženský, nevie čo sú to prázdne slová „words, words", nikdy nehovorí: „dosť už slov, pristupime konečne k činu" ...pretože slovo má život aj moc, a to moc veľmi osobitú.*[3]

Viera v magickú silu slova slúžila oddávna ľudskej túžbe po presadení sa, po dôvere ľudí, ale aj túžbe po ovládnutí a moci nad ľudmi aj vecami.

Slovo je najmenšia samostatná jazyková jednotka, ktorá má vecný a gramatický význam. Býva vymedzené významovo (pomenovacia jednotka), tvaroslovne (slovný druh), zvukovo (vlastní prízvuk), graficky (sledom písmien medzi medzerami). Vzťah medzi slovami a označovanou skutočnosťou je zvyčajne zložitý (homonymia, synonymia, polysémia), popri významoch základných majú slová aj významy prenesené (denotáty, konotáty). Význam sa postupne s vývinom spoločnosti modifikuje.[4] Jazykový znak, vďaka svojej binárnej štruktúre (signifiant a signifié), je sprostredkujúci medzi skutočnosťou fyzickou, materiálnou a sférou myslenia, t.j. duchovnou stránkou sveta. Vzťah medzi týmito dvoma aspektami je určujúci, avšak v ľudovej kultúre funguje ako prirodzený vzťah, kde sa hranice stierajú, píše Anna Engelking, vychádzajúc z práce M. Maussa o teorii mágie. Tu, v ľudovej kultúre, jazykový znak naberá na materiálnosti. Je čoraz menej abstraktný a stáva sa konkrétnou vecou. Tieto slová prestávajú *označovať* – to znamená, nemajú výlučne semiotickú a sémantickú funkciu, ale majú tiež pragmatickú – praktickú funkciu. Existujú súčasne na abstraktnej úrovni pojmov a konkrétnej úrovni udalostí, pričom zohrávajú úlohu sprostredkovateľa medzi nimi. Archaické myslenie vníma znak ako časť desygnátu, ako jednu z jeho vlastností. Slovo, ktoré má materiálny charakter, je reálnou existenciou, má reálnu moc pôsobenia na fyzický svet. Slovo usmerňuje a mení stav vecí, psychický stav ľudí, priebeh udalostí. Magické videnie sveta pripisuje slovu kreatívnu moc, ktorá je konzekvenciou ontologického statusu slova a charakteru jeho zväzkov so skutočnosťou.[5]

O moci a sile slova sa vyjadrujú napr. príslovia:

Jazyk nemá kostí, ale kosti láme.
Žena muža jazykom bije a muž ženu päsťou.
Človek jazykom, vôl rohom.
Väčší bôľ býva od jazyka ako od meča.
Rana sa zahojí, ale slovo nie.
Jazyk najmenší úd v tele a najväčšie veci vyčína.

Anna Engelking hovorí o slovných rituáloch. Pričom rituál charakterizuje ako sformalizovaný druh obradu, čiže individuálnych činností – pôsobení alebo konkrétnych, často realizovaných verejne a slávnostne, majúci charakter predovšetkým – *symbolický,* alebo *magický*. Tiež hovorí o *mýtickom svetonázore* pod ktorý spadajú slovné rituály. Jednoznačne konštatuje, že tieto činnosti sa vždy viažu s náboženskou sférou, magickou či tiež symbolickou, odporujúcou sfére profanum. Analyzuje zaklínania, zariekania. Tieto typologicky rozdelila pod dominantnou mocou sacrum na dva typy:
1. Sacrum môže účinkovať, pôsobiť.
2. Sacrum už pôsobilo.

Prvú skupinu rozdeľuje
a) človek chce, aby sa niečo stalo (sem patria rituály vytvárajúce, ktoré chcú niečo stvoriť, vytvoriť, to sú zaklínania),
b) človek chce, aby sa niečo nestalo (to sú rituály ochraňujúce).

Tieto delí na b1) rituály vyhýbania sa, unikania a b2) rituály predchádzania niečomu (zažehnávania, t.j. odvracania nešťastia).

Druhú skupinu – už sa udialo, určuje tým, že a) človek chce, aby sa niečo *odstalo* (čo sa už pred tým udialo) a sem zaraďuje rituály ktoré to chcú odčiniť, napraviť stav – to sú zariekania.[6]

Túto východiskovú klasifikáciu je však potrebné rozšíriť o ďalšie rečové prejavy – žánre, formy, ktoré sú súčasťou tzv. konverzačných žánrov folklóru a sčasti patria aj do paremiológie, pričom ich charakter je vo väčšej či menšej miere rituálny. Mám na mysli – kliatby, dušovania a zaprisahávania sa, nadávky, ale aj hrozby, prosby, zažehnávania, želania, blahoželania, poverové výroky, ale aj pozdravy, prípitky, vinše. Všetky tieto žánre a žánrové formy – formuly sú založené, a vychádzajú z primárnej magickej sily slova – jeho kreatívnej, praktickej funkcie, ktorá sa v jednotlivých prípadoch odlišuje, podľa zamerania na pozitívne alebo negatívne. Pričom konštatujem, že z oblasti *magickej* – či symbolickej sa niektoré transformovali, generovali do priestoru etikety. Ich pôvodný zmysel si už niekedy v bežnom živote neuvedomujeme. Napr. v sociálnych situáciách – pri stretnutí pozdravy: *Pozdrav Pán Boh!;* pri odchode – *Nech Vás Pán Boh ochraňuje!* – odvolávanie sa na sacrum. Pri kýchnutí: *Pozdrav Pán Boh!* a odpoveď: *Pán Boh uslyš!* Alebo poverové výroky: *Kde ťa parom berie!* ako odvolávka na boha Perúna. *Ten je čertu dušou dlžen!,* či kliatby, hrozby – *Bodaj ťa Pán Boh skáral! Sto tatárbohov tvojej materi! Bodaj si zbesnel! Bodaj ťa lanský sneh spálil!*

V niektorých týchto výrokoch už dochádza zdanlivo k *profanácii* nadradenej magickej sily *sacrum,* ktorá je tu však reprezentovaná apostrofovaním Boha, v slovnej skomolenine bodaj, čo pôvodne znamená *Boh daj! Daj Boh!* Nadávky sú tiež založené na magickej sile slova. Tu už nedochádza k apostrofovaniu, odvolávaniu sa na prostredníka, sprostredkovateľa činu, zmeny stavu. Nadávky sú založené na princípe ztotožnenia slova, mena, t.j. nadávky s jej adresátom. Nadávka je prípadom už spomínanej materializácie slova.

Ku všetkým týmto spomínaným žánrom a formám som sa vyjadrila obšírnejšie v Encyklopédii ľudovej kultúry Slovenska, kde som ich definovala. Tak napr. nadávky som rozdelila na a) n. – názvy zvierat, b) n. – pomenovania nezákonne narodených, c) n. – skatologického charakteru (vzťahujúce sa k fekáliám a ich vylučovaniu), d) n. – koitálne, e) n. – názvy genitálií, f) n. – názvy sexuálne deviantných, g) n.– pomenovania sexuálne promiskuitných, h) n. – podľa charakteru duševných vlastností, príznakov alebo konania, ch) n. – podľa charakteristických fyzických znakov. Praktická funkcia nadávky sa prejavuje najmä v rovine psychickej – t.j. urážka adresáta s cieľom vyvolať u neho negatívne city, spôsobiť mu morálnu újmu, ohroziť a znížiť jeho sebahodnotu atď., to znamená pôsobením sily slova zmeniť jeho stav.

Anna Engelking hovorí o slovných rituáloch – či rituálnych žánroch hovoru, reči, v ktorých sa kontakt človeka so sférou sacrum (či inou potenciálnou magickou silou ako u nadávok) udeje predovšetkým prostredníctvom aktu hovorenia. Tieto rituály sú určite nie výlučne aktami verbálnymi, ale sú celkovými verbálno-fyzicko-mentálnymi, ale dodávam, že najmä sociálnymi, a majú kreatívnu moc, silu vyvolania reálnych skutkov či pocitov, stavov v realite, skutočnosti (a to v presvedčení účastníkov a príjemcov rituálu). Nesmieme však zabudnúť, že sila rituálnych aktov prehovoru – reči, slova, je subjektívna, nie objektívna. Funguje v intenciách mýtického či magického svetonázoru. A hoci si to ani neuvedomujeme, funguje v oslabenej intenzite dodnes. Anna Engelking hovorí o verbálnom aspekte slovných rituálov, že ich jazykovú stránku tvoria typy a štruktúry výpovedí. Pričom konštitutívnu sémantickú súčasť takýchto výpovedí možno explikovať ako: *povedané je príčinou, že sa tak stane* alebo tiež v niektorých prípadoch: *povedané je príčinou, že moc, sila zapríčinuje, že sa tak stane,* resp. *že predstavujem si, že sa tak stane.*[7] Viera v magickú silu slova – prehovoru stotožňuje ho so skutočnosťou, slovu sa pripisuje materiálna existencia, nastupuje jeho refikácia – jazyk sa stáva skutočnosťou. Slovo sa stáva zbraňou. Tak sa prejavuje v politickom živote alebo v reklame. Obavu z magickej sily slova demonštruje aj slovné tabu. Želania, ale najmä blahoželania, zažehnávania, pozdravy ale aj vinše sa odvolávajú a spoliehajú na pozitívnu kreáciu slovného rituálu. Vyjadrujú pozitívny vzťah v situáciách každodenných aj sviatočných – stretnutia, narodeniny, svatby, Nový rok, atď. V obradových situáciách má slovo váhu magickú, v každodennej komunikácii – hoci intencia vychádza z magického podhubia, slovo sa transformovalo do roviny etikety, ale jeho charakter zostal vo väčšej či menšej miere, ako som už vyššie povedala – ritualizovaný. Preto určujúcimi kritériami miery – ak by som to tak mohla nazvať – pôsobnosti *magickosti slova* – je kultúrny kontext, a konkrétna konsituácia – t.z. čas, príležitosť, odosielateľ – ktorého zámer je vlastne stotožnený s intenciu slova, jeho správanie sa, konanie – t.j. napr. gestá, tón hlasu, deklamácia, no a príjemca – na ktorom záleží, nakoľko je ochotný silu slova akceptovať alebo odmietnuť.

Poznámky:

1 SWIENKO, H.: *Magia w ziciu czlowieka.* Warszawa 1982, s. 104.
2 Tamtiež.
3 van der LEEAW, G.: *Fenomenologia religii.* Warszawa 1978, s. 447, citované podľa: Engelking, A.: *Magiczna moc slowa w polskiej kulturze ľudowej.* In: Język a kultura. Tom 1. Podstawowe

pojęcia i problemy. Pod redakcją Janusza Anusiewicza i Jerzego Bartminskeho. Wroclaw 1991, s. 157.

4 *Malá československá encyklopedie V.* Academia 1987, s. 699.

5 ENGELKING, A.: Tamtiež, s. 157.

6 ENGELKING, A.: *Rytualy slowne w kulturze ludowej.* Proba klasyfikacji. In: Język a kultura. Tom 4. pod redakcją Jerzego Bartminskiego i Renaty Grzegorczykowej. Wroclaw 1991, s. 84.

7 Tamtiež.

On the Magic Power of the Word

Abstract

The magic fulfills practical aims, but it also has intellectual and cognitive function connected with the world outlook (*Weltanschauung*). The psychological functions of the magic manifest the awareness of man's helplessness which may stimulate people to desire much stronger to overcome and control it. The man looks for the alternative. He applies such acts and behaviour which give him the hope for overcoming his human weakness and impotence. In magic practices the man gets rid of fear, helplessness, instability and mental tension. By means of a magic attack, insistence and the activity which may be only verbal, he modifies his relation to reality and thus changes it in an illusory way. In folk culture the language sign becomes more material and becomes a concrete thing. The word represents a real existence, it has a real power to influence the physical world. The magic vision of the world attributes the word a creative power which is a consequence of the ontological status of the word and of the character of its relations with reality. In ritual situations the word has a magic weight in everyday communication; though the intention comes out of the magic hot-beds, the word was transformed into the layer of the etiquette, but its character remains – more or less – ritualized.

Über die magische Kraft des Wortes

Zusammenfassung

Die Magie dient praktischen Zwecken, erfüllt intelektuelle, erkenntnisbringende und weltanschauliche Funktionen. Die psychologischen Funktionen äußern sich im Bewußtsein der Machtlosigkeit, die den Menschen zu gesteigerter Sehnsucht aufpeitschen kann, um so stärker, daß die Leute ihre Machtlosigkeit überwinden und bewältigen wollen. Es wird nach Alternativen gesucht. Der Mensch wendet sich zu solchen Tätigkeiten und Aktivitäten, die die Hoffnung ermöglichen, eigene Schwäche und Machtlosigkeit zu verkraften. In den magischen Bemühungen kann man Angst, Ratlosigkeit, Instabilität und psychische Spannung los werden. Durch die magische Attake, das Drängen, was auch „nur verbal" ausgeübt werden kann, wird die subjektive Beziehung zur Realität und dadurch auch die Realität selbst auf illusorische Weise geändert. In der Volkskultur gewinnt die sprachliche Bezeichnung an materiellem Charakter, wird zu einem konkreten Ding. Das Wort heißt die reale Existenz, es verfügt über die reale Kraft, auf die physische Welt zu wirken. Die magische Wahrnehmung der Welt schreibt dem Wort eine kreative Macht zu, die eine Folge des onthologischen Wortstatus und der charakteristischen Verbindungen mit der Realität ist. In der Situation eines Rituals besitzt das Wort seine magische Kraft, in der alltäglichen Kommunikation – wenn auch die Intention aus einem magischen Grund hervorgeht – wurde das Wort in die Etiketten-Ebene transformiert, sein Charakter ist jedoch mehr oder weniger ritualisiert geblieben.

VÝCHODISKÁ RELATÍVNEJ CHRONOLOGIZÁCIE MAGICKÝCH A NÁBOŽENSKÝCH TEXTOV

JURAJ ZAJONC, Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied, Bratislava

Slovné útvary označované ako zariekania, zaklínania, kliatby, zažehnávania, modlitby, ale aj vinše, želania, formuly pri dušovaní, prípitkoch ako i mnohé z pozdravov a nadávok vznikli a fungujú ako prejavy viery v silu slova. Sú objektom záujmu folkloristiky, štúdia duchovnej kultúry v rámci etnografie i etnológie. Predmetom skúmania je najčastejšie ich genéza, spätosť s obradmi a to po stránke obsahovej, formálnej i funkčnej. Aj napriek faktu, že mnohé druhy uvedených útvarov patria k najstaršej vrstve folklóru a že uchovávajú názory a predstavy z minulých období spojené s prítomnosťou časovým oblúkom často i niekoľko tisíc rokov, dodnes im nebola v slovenskej etnológii a folkloristike venovaná systematická pozornosť. Jedným z dôvodov bola zrejme aj ideologická nevhodnosť záujmu o tieto prvky kultúry, ktorá ich odsúvala do pozadia často s konštatovaním, že *máloktorý žáner folklóru a ľudovej kultúry vymizol tak radikálne a takmer bez zvyšku ako práve zaklínadlá a zariekania* (Leščák–Sirovátka 1982: 140–141). Avšak dodnes tvoria živú, pomerne frekventovanú kontinuálnu zložku kultúry.[1]

Snaha spoznať štruktúru, vývoj a miesto tejto špecifickej zložky kultúry v celom systéme názorov a predstáv ma priviedla k myšlienke vytvoriť archív zaklínaní, zariekaní, modlitieb atď. – tzv. magických a náboženských textov. Už zbežná analýza sústreďovaných textov ukázala, že preto, aby bolo možné sledovať a poznávať čo najširšiu škálu aspektov vývoja a fungovania týchto slovesných prejavov, bude nutné zahrnúť do objektu záujmu nielen rozvinuté formy zariekaní a modlitieb, ale aj iné prejavy viery v silu slova viazané často špecificky na konkrétne situácie alebo súvislosti (pozdravy, prípitky, dušovania, nadávky ap.).

Magické a náboženské texty boli objektom skúmania buď ako celok, ako najstaršia zložka folklóru, avšak bez následnej komplexnej analýzy alebo sa do pozornosti dostali len ich niektoré druhy (napr. iba zariekania ako súčasť obradov, tradičnej medicíny). Táto skutočnosť spôsobuje nejasnosti v ich systematizácii a vedie k stretaniu rôznych prístupov a názorov na ich vymedzenie. To v konečnom dôsledku znemožňuje aj ich chronologizáciu,[2] hoci len relatívnu, ako aj odhalovanie následnosti ich stratifikácie. Nejasnosti možno nájsť už v základnej terminológii, ktorá označuje a vymedzuje jednotlivé druhy týchto textov. Stačí sa zamerať len na pojmy zaklínanie a zariekanie, ktoré sú chápané buď ako synonymá[3] alebo ako dva samostatné druhy, často však s nejasným vzťahom.[4] Vymedzenie modlitby je oproti tomu jasnejšie.[5]

Ešte náročnejšia je systematizácia textov, v ktorých sú do jedného celku spojené viaceré vyššie uvedené druhy. Tvoria predchod medzi zariekaním a modlitbou a sú dôležitým článkom v poznávaní vývoja celej oblasti magických a náboženských textov.[6] Na základe dotarajšej analýzy možno povedať, že tento *prechodný útvar medzi zariekaním a modlitbou* (Horváthová 1989: 144) je pomerne často frekventovaný aj v slovenskom materiále. Vývojom textov, v ktorých došlo k spájaniu a navrstvovaniu prvkov z rozličných období sa zaoberal už J. Ľ. Holuby, ktorý v jednom zo svojich článkov v roku 1884 napísal: *Keď sa z tohto zariekania vynechá každé slovo upomínajúce na kresťanstvo, zostane nám zlomok starodávny, ešte z pohanskej doby pochádzajúci.* Ďalej pokračuje: *Že podobné zariekania nikdy nepísali, ale len v istých, s veštbou a čarami sa zanášajúcich rodinách, ústnym podaním, z pokolenia na pokolenie udržovali, čo namiesto Márie, Trojice a Krista Pána pôvod-*

ne stálo, teraz uhádnuť ba ani tušiť sa nedá (Holuby 1958: 236). E. Horváthová konštatuje, že častice zdôrazňujúce pomoc svätých sa dostali do zariekaní z obranných dôvodov v dôsledku procesov proti čarodejniciam a strigôňom (Horváthová 1975: 1031). Ak sa pozrieme na konkrétne texty z tejto skupiny zistíme, že prepojenie starších a mladších prvkov sa v rozličnej miere a podobe prejavuje v ich formálnej i obsahovej stránke. Text používaný pri liečení tzv. chudých detí je ukážkou jednoduchého spojenia dvoch relatívne samostatných textov – zariakania a modlitby. Takéto slabé a chudé deti prevliekali cez otvor v strome so slovami:

Slunko za hôru a dub za kôru,
nie s mojou mocou, ale Pána Krista pomocou.[7]

Pri inej praktike takéto deti *núkali Bohu* – po tri večery chodili s dieťaťom ku kostolným dverám a do ich kľúčovej dierky volali:

Svätý Peter, svätý Ján,
priniesli sme vám chudie kosti,
aby ste dali na nich mäsa do sýtosti.
A keď nedáte mäsa do sýtosti,
tak si ich vezmite do večnej radosti!

V tomto texte je už spojenie starších a novších predstáv tesnejšie, čo sa prejavuje aj v jeho obsahovej štruktúre.

Zaujímavým príkladom prelínania rozličných prvkov je text z 18. storočia, ktorý J. Ľ. Holuby pri publikovaní označil ako kliatbu. Jeho prostredníctvom mala žena zničiť svoju sokyňu v láske:

Dones Bože muoru,
do Majthinich dvoru!
Z toho sveta zhlaď
Protivnicu moju.[9]

Zaujímavý je nie len fakt, že sa v texte spája oslovenie Boha s morou – polodémonickou bytosťou, ale že sa Boh žiada alebo vyzýva k zjavne negatívnemu pôsobeniu.

Uvedené príklady naznačujú, že texty medzi zariekaním a modlitbou tvoria špecificky štrukturovanú časť magických a náboženských textov, ktoré možno na základe poznania mechanizmov spájania v nich obsiahnutých prvkov ďalej triediť a následne relatívne chronologizovať. Podobné princípy pôsobili aj vo vývoji samotných zariekaní,[10] modlitieb, pozdravov a pod. Primárnym východiskom klasifikácie a chronologizácie magických a náboženských textov však nie sú tieto mechanizmy a princípy, ale samostné predstavy a názory tvoriace základ viery v silu slova. A tými sú mágia a náboženstvo. Poznávať vývoj a fungovanie verbalizovaných prejavov viery znamená sledovať vývoj mágie a náboženstva, ich vzájomné vzťahy, ktorých forma a miera sa odzrkadlujú v konkrétnych textoch. Mágia i náboženstvo majú spoločnú základnú črtu a tou je viera. Zatial čo mágiu možno vymedziť ako vieru v schopnosť človeka ovplyvniť pomocou nadprirodzených síl iných ľudí, zvieratá, prírodné javy alebo aj duchov a bohov (EKS 1, 1995: 322), náboženstvo je chápané ako systém viery dotýkajúci sa konfigurácie princípov nadprirodzenej, filozofickej alebo quasivedeckej podstaty, ktorá sa vo svojej celistvosti pokúša dať zmysel prirodzenosti sveta a existencii človeka v ňom (Pospíšil 1993: 390). V mágii je základom človek vychádzajúci z vonkajšej iracionálnej kauzality vzťahov. V náboženstve je prvotným východiskom nadprirodzená sila – duch, duša, démon, bohovia alebo boh. Podľa ich charakteru možno potom hovoriť o rozličných formách náboženstva, ktoré predstavujú jeho vývojové štádiá alebo aspekty pohľadu naň: animatizmus, animizmus, manizmus, totemizmus, fetišizmus, poly- a monoteizmus. Hoci aj tu sa názory jednolitvých autorov na vymedzenie vzťahu mágie a náboženstva rôznia, všeobecne prijateľný je názor, že mágia je najstarším a teizmus najmladším štádiom formovania viery. Práve uvedomenie si tejto následnosti a jej aplikácia ako základného princípu analýzy útvarov vyjadrujúcich vieru v silu slova je východiskom ich triedenia a relatívnej chronologizácie.

Základom pomerného datovania je teda rozlíšenie vrstiev patriacich k jednolitvým formám viery a k štádiám ich vývoja. Pri analýze jednotlitvých textov je však dôležité chápať mágiu i náboženstvo ako princípy myslenia tvorené množstvom prvkov. Tieto princípy videnia sveta existujú v neustálom kontakte a ich prvky sa často vzájomne prelínajú. Preto nachádzame aj v textoch, ktoré vychádzajú z magického princípu náboženské prvky a opačne. Súčasne si je potrebné uvedomiť, že tieto princípy myslenia tvoria v kultúre kontinuitnú líniu, z ktorej vychádzajú prejavy časovo i teritoriálne konkretizované. Bolo by veľmi zjednodušené nazdávať sa, že napr. všetky texty zariekaní vychádzajúce z magického princípu myslenia vznikli v epoche neskorého paleolitu, v ktorom mágia preukázateľne existovala (Horváthová 1989: 139). Ako príklad uvádzam magický text, ktorý použila okolo roku 1610 Alžbeta Báthoryová proti svojim odporcom. Dotyčná mala akýsi sivý koláč s oblátkou v strede, cez ktorú sa pozerala a odriekala:

Dívam sa na teba cez oblátku
a ako ťa nemôžem cez ňu vidieť
tak ani ty mne neuškoď' v niakej veci.
(Kočiš 1981: 36)

Uvedený text síce vychádza z princípu homeopatickej mágie, no prítomnosť určitých prvkov (napr. oblátka) dokazuje, že vznikol neskôr ako napr. text postavený na rovnakom princípe uvedený v jednom zo súdnych protokolov z Trenčianskej stolice. Podľa uvedených údajov robila jedna žena zvláštne čary proti ľuďom, ktorí o nej zle hovorili. Pritom používala *kamienky pod hrniec* s týmito slovami zavrznuté:

Ako tieto kamienky mlčia,
aby aj ľudia mlčali.
(Holuby 1958: 327)

Toto zistenie ukazuje, že pri triedení a chronologizácii jednotlitvých textov bude potrebné vychádzať zo vzťahu princípu myslenia, na ktorom je text postavený a prítomnosti prvkov, ktoré môžu text ešte bližšie datovať. Každý text však bude nutné skúmať a zaraďovať do systému ostatných textov v jeho širších funkčných väzbách na úkon alebo obrad, ktorého je súčasťou. To aj preto, aby bolo možné sledovať spätosť formy a obsahu textu s konaním a správaním subjektu i objektu. Jednou zo sledovných charakteristík by mala byť aj povaha zamerania úkonov i textov v zmysle ich pozitívneho alebo negatívneho pôsobenia. Poznanie vývojovej, funkčnej, formálnej a obsahovej stránky textov v časových a priestorových súradniciach ich umožní klasifikovať komplexne, nie len na základe jedného znaku. Tým sa vytvorí predpoklad aj pre jasnejšie vymedzenie jednotlivých druhov magických a náboženských textov. Výsledkom by malo byť i spresnenie termínov používaných na ich označenie. Preto, aby bolo možné vysloviť všeobecnejšie platné konštatovania, bude potrebné spracovať dostatočne veľké množstvo rôznorodých textov.

Tento krátky exkurz do špecifickej zložky tradičnej kultúry ukazuje potrebu jej komplexnej kvalitatívnej analýzy. Na jej základe totiž možno poznať nie len vývoj týchto slovesných útvarov, ale kvantifikáciou získaných poznatkov možno vytvoriť jasnejšiu predstavu o vplyve magických a náboženských princípov myslenia na formovanie obradov a ďalších zložiek kultúry, s ktorými sú tieto texty spojené. V súčasnosti obsahuje Archív magických a náboženských textov viac ako 300 jednotiek. Dúfam, že jeho budovaním so zameraním nie len na slovenský a slovanský, ale aj na širší európsky materiál sa mi podarí odpovedať aspoň na časť otázok vyslovených v tomto príspevku.

Poznámky:

1 Skutočnosť, že aj najstaršie útvary ako zariekania a zaklínania existujú aj v súčasnosti vo svojej pôvodnej funkcii v spojení s obradom, ustáleným konaním alebo úkonom (napr. pri liečení, ale i spôsobení újmy) mi potvrdili výskumy v Gemeri, v okolí Zvolena i na Zemplíne (Zajonc 1990, 1992, 1992a). Jedinou prácou, ktorá sústreďuje solídne množstvo materiálu umožňujúceho komplexnejšie uvažovať o ich charaktere je diplomová práca Zuzany Čápovej (1983). Bohatá je aj oblasť tzv. ľudových modlitieb, ktorá však nie je na Slovensku preskúmaná.

2 Pod relatívnou chronologizáciou rozumiem určenie pomerného veku prvku určitej skupiny vzhladom k ostatným prvkom.

3 Často sú bez bližšieho objasnenia pojmov definované ako „*najstaršie žánre ústnej slovesnosti*" (Melicherčík 1959: 49, Michálek 1975: 1056) alebo ako „*slovesné formuly spojené s rozličnými zaklínacími a zažehnávacími praktikami*" (Leščák–Sirovátka 1982: 140).

4 E. Horváthová píše: „*Každé zariekanie je formou príkazu, ktorým človek presvedčený o vlastných schopnostiach, sile hovoreného slova a účinnosti použitých prostriedkov, chce dosiahnuť výsledok*" (Horváthová 1975: 1031). V Encyklopédii Slovenska tá istá autorka uvádza: „*zariekanie, tiež začitovanie – ustálený poverový slovný útvar, ktorému sa podľa predstáv ľudu pripisoval reálny účinok... Ich špecifickou kategóriou bolo zaklínanie, t. j. negatívne prianie vyjadrené príkazom vo forme zvolania bezprostredne alebo viazane na určitú podmienku*" (Encyklopédia 1982: 509–510). Sama autorka ich neskôr vymedzila ako dva rovnocenné útvary: „*zariekanie – želanie vyjadrené ustáleným slovným útvarom, ktorému človek pripisoval reálny účinok.... Prostredníctvom zariekaní sa mali splniť želania (prevažne pozitívneho charakteru)*" (EĽKS 2, 1995: 337–338), „*zaklínanie – magická formula, ktorej bezchybné vyrieknutie má donútiť nadprirodzené sily a démonov, aby slúžili zaklínajúcemu*" (tamže: 334).

5 E. Horváthová uvádza, že „*modlitba je formou prosby, s ktorou sa človek obracia na vyššiu nadprirodzenú bytosť*" (1975: 1031). Podľa J. Komorovského je modlitba „*obrátenie sa na božstvo slovom alebo mysľou s cieľom nadviazať s ním kontakt, získať pomoc, preukázať mu úctu, splniť rituálnu povinnosť*" (EĽKS 1, 1995: 368).

6 E. Horváthová v tejto súvislosti uvádza: „*Zo zariekaní sa vyvinuli modlitby, v ktorých sa človek už nespolieha na magickú silu vlastného slova, ako je to pri zariekaniach, ale pokorne sa obracia na božstvo, potvrdzuje svoju príslušnosť medzi jeho vyznavačov a prosí ho o zásah vo svoj prospech*" (Horváthová 1989: 144).

7 Výskum v obci Gočovo, okr. Rožňava (Zajonc 1987: 84).

8 Pozri poznámku 7.

9 Text použila v roku 1716 žena z obce Rakoluby, ktorá slúžila v obci Beckov neďaleko Trenčína (Holuby 1958: 323).

10 E. Horváthová sa zmieňuje o používaní analógie, o vzťahu oznamovacej a imperatívnej formy i o zdôraznení želania pripojením sankcií ako dôležitých princípoch vyskytujúcich sa v zariekaniach (Horváthová 1989: 143–144).

Literatúra a iné použité dokumenty:

EĽKS -> Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska.

Encyklopedia ľudovej kultúry Slovenska 1, 2. Bratislava, Veda – ÚEt SAV 1995. 484+448.

Encyklopedia Slovenska. VI. zväzok. Bratislava, Veda 1982. 776 s.

HOLUBY, J. Ľ. 1958: *Národopisné práce.* Zostavil a úvod napísal J. Mjartan. Bratislava, Vydavateľstvo SAV. 548 s.

HORVÁTHOVÁ, E. 1975: *Liečenie a pranostiky.* In: Slovensko. Ľud – II. časť. Bratislava, Obzor, s. 1031–1041.
HORVÁTHOVÁ, E. 1989: *Úvod do etnografie a folkloristiky.* [Vysokoškolské skriptá.] Bratislava, FiF UK. 176 s.
KOČIŠ, J. 1981: *Alžbeta Báthoryová a palatín Thurzo.* Martin, Osveta. 126 s.
LEŠČÁK, M.–SIROVÁTKA, O. 1982: *Folklór a folklorisitka.* Bratislava, Smena. 259 s.
MELICHERČÍK, A. 1959: *Slovenský folklór. Chrestomatia.* Bratislava, Vyd. SAV. 790 s.
MICHÁLEK, J. 1975: *Ústna slovesnosť.* In: Slovensko. Ľud – II. časť. Bratislava, Obzor, s. 1043–1068.
POSPÍŠIL, L. 1993: *Systémy víry: náboženství a magie.* Český lid, 80, suplement, s. 388–412.
ZAJONC, J. 1987: *Tradičné ľudové liečenie v obciach severovýchodného Gemera.* [Diplomová práca.] Bratislava, FiF UK. 175 s.
ZAJONC, J. 1992: *Vedomosti a predstavy so zameraním na tradičnú medicínu.* Babiná, Michalková, Zvolen – m.č. Kráľová. okr. Zvolen. TA ÚEt SAV, i. č. 1372. 18 s.
ZAJONC, J. 1992a: *Vedomosti a predstavy so zameraním na tradičnú medicínu.* Nižný Žipov, Veľaty, Veľká Tŕňa, Veľké Ozorovce. okr. Trebišov. TA ÚEt SAV i. č. 1373. 89 s.

The Basis of the Relative Chronology of Magic and Religious Texts

Abstract

Incantations, exorcism, curses, prayers, wishes and similar texts are the manifestations of the belief in the strength of the word and belong to the oldest layers of folklore. In Slovak ethnology and folklore studies a systematic attention has not been paid to them yet. The effort to know the structure, development and functioning of this part of traditional culture led the author of the study to the creation of the Archives of magic and religious texts in the Institute of Ethnology of the Slovak Academy of Sciences in Bratislava. One of the main problems during the formation of this archives as a system is the chronology of individual texts. With regard to the long process of their development and linking the elements going back to different periods it may be only relative. It means that for the present it is possible to define only the mutual position of the texts (older-newer) without their absolute chronology. The texts are based on the magic and religion – the two main systems of faith, thought and vision of the world. The relation of the two systems and the genetic consequence of this concrete form is thus a primary starting point of the relative chronology of magic and religious texts.

Die Ausgangspunkte der relativen Chronologisierung der magischen und religiösen Texte

Zusammenfassung

Die Zaubersprüche, Beschwörungen, Bannungen, Gebete, Wunschäußerungen und ähnliche Texte belegen den Glauben an die Kraft des Wortes und gehören zu der ältesten Folkloreschicht. In der slowakischen Ethnologie und Folkloristik wurde aber diesen Erscheinungen bis zu heutigen Zeiten keine systhematische Aufmerksamkeit gewidmet. Der Autor dieses Beitrags war bemüht, die Struktur, Entwicklung und Auswirkung dieser Komponente der traditionellen Kultur kennenzulernen, und das hat ihn zur Errichtung des Archivs der magischen und religiösen Texte im Ethnologischen Institut der Slowakischen Akademie der Wissenschaften in Bratislava geführt. Eine der bedeutendsten Aufgaben beim Gestalten des Archivs als System ist Datieren einzelner Texte. Angesichts der langen Entwicklung und des Verbindens von Elementen aus verschiedenen Zeitperioden kann das Datieren nur relativ sein. Das heißt – vorläufig sind nur gegenseitige Verhältnisse der Texte (ältere – jüngere) zu bestimmen, ohne sie zeitlich absolut einordnen zu können. Die Texte kommen aus zwei Hauptsystemen des Glaubens, Denkens und der Weltanschauung heraus – aus der Magie und der Religion. Die Beziehung beider Systeme und die genetische Nachfolgschaft von deren konkreten Formen stellt deshalb einen Primarausgang der relativen Chronologisierung magischer und religiöser Texte dar.

O DÍVCE A RYBĚ ANEB O TOM JAK VZNIKLI LIDÉ

JIŘÍ PAVELČÍK, Slovácké muzeum, Uherské Hradiště

Oproti národům východního Středomoří se u Slovanů nedochovovaly až na vzácné výjimky mytologické báje, které by nám umožnily poznat původní náboženské představy našich předků. Tento fakt si patrně můžeme vysvětlit zákazem (tabu) písemného záznamu rituálních představ a zvyklostí, tak jak je tento obyčej popsán u Keltů (Ellis,1996). Nenašel se proto žádný slovanský Homér či Ovidius, který by tyto pověsti shromáždil a literárně zpracoval. Bohužel se nenašel ani učený mnich, který by obdobně jako frátři v irských klášteřích zaznamenal věrské představy svých předchůdců. Jedinou vyjímku přestavuje cisterciák Rudolf z kláštera v Rudách u Ratiboře, který se však zaměřil na pověry – milostnou mágü, zvyklosti kolem narození dítéte a malých détí vůbec a prosperitní magii (Karwot–Gajek,1955). Tento nedostatek se snažili zahladit svými záměrnými nebo nevědomými podvrhy V. Hanka a romantický kněz V. Krolmus. Po jejich *pokusech* se v oficiální vědě prosadil názor, že slovanská mytologie upadla v zapomění a musíme se smířit s faktem, že ji již nepoznáme. Za této situace je mimořádně cenný jakýkoliv poznatek, která poodhalí závoj zapomění, jenž překrývá dávné mýty.

V této souvislosti vyvstává otáka, co je pro mytické pověsti natolik charakteristické, abychom je mohli rozpoznat v záplavě výtvorů lidové slovesnosti. Ve které její skupině můžeme především očekávat jejich objevení. Současné naše znalosti nasvědčují tomu, že nejspíše je nalezneme mezi tzv. legendami, v nichž vystupují Kristus a apoštol Petr. Ti totiž, jak vyplývá z analýz jejich obsahu a kontextu děje, nahradili v mýtických pověstech původni pohanská božstva. Otevřenou zůstává nadále otázka, proč je v nich aktivním činitelem sv. Petr, zatímco Pán jen radí a žehná jeho skutkům.

S legendou, kterou vám chci dnes presentovat, jsme se setkali (na výzkumu se podílel i můj otec Jan Pavelčík) ve vážné i humorné formé na celém území západních Karpat. Na Slovácku jsme ji zapsali v Kuželové, v Uherském Brodě-předměstí, v Korytné, na Vápenicích, ve Vyškovci, ve Vlachovicích a v Záhorovicích. Z Valašska ji znám ze Zubří a z Hovězího, z Lašska z Hnojníku a z Řepišť. Pronikla i na Hlučinsko (Oldříšov, Hněvošice). Nejdále na východ se mně ji podařilo zaznamenat v Mnikówě nad Krakovem. V nejúplnější, vpravdě archetypové podobě jsme ji zachytili v roce 1955 u pana R. Zdráhala v Záhorovicích.

Podívejme se nyní na vlastní text legendy, který budu prezentovat v jazykově (ne tematicky) upravené formě, neboť některé v originálním textu používané termíny nejsou vhodné pro seriozní časopisy:

Za dávných časů chodil Kristus Pán a svatý Petr po světě. Jednú v podvečer došli na kraj velikého lesa u jezera. Na jeho břehu stála chlúpka, ve kteréj žila osamělá dívka. Kristus Pán se sv. Petrem vstúpili do chalúpky a požádali o přístřeší. Děvče je uhostilo, opatřilo a nechalo v domku přenocovat. Ráno při odchodu se všiml sv. Petr, že děvčica je smutná a bledá. Zeptal sa jí proto: „Nejsi milá céro nemocná?“ „Nejsu mistře, ale nemám mezi nohama ďúrku, jak majú mět ženy. Proto nemívám ani měsíční nemoci, jako ostatní děvčice v mém věku. Dělá mně to velice zle, bolívá mňa hlava a břuch!“ Petr sa poradíl s Pánem a takto k ní promlúvíl: „Milá céro, di za slunečního odpoledňa na břeh jezera. Tam za vysleč. Lehni si s roztaženýma nohama na záda a spi.“ Děvčica uděla jak ji Petr nařídil. Iakmile usnula,přletěl čáp a zobl ju pod hrmu. Tak získala dévčica přirození a čáp má od téj doby červený zobák.

Po čase šli zaséj Kristus Pán a sv. Petr oním místem a zastavili sa u děvčice. Ta jim velice děkovala za to, co pro ňu udělali. Petr si ale všiml teho, že přes všecku radost, ostává ešče v jejím hlase zastřená nota smutku. A tak sa opítal: „Co ťa, mílá céro, ešče trápí ?“ „Milý pane, už je všecko jak má byt. Ale podívaj sa jak su holá. Všecky ženy sú dole chupaté, enom já ne. Všeci sa ně smějú.“ Pán pokynúl Petrovi a ten jí řekél: „Milá céro dočkaj, až budeš mét měsíční nemoc. Potem di na břeh jezera a udělaj všecko jako posledně.“ A odešli. Děvčica udělala vše, jak ji poradili. Když usnula přiběhla od vody lyska, tehdy sa jí rikalo černá kačka, a přitiskla na lůno hlavu. Péří sa přilepilo a jak trhla hlavú, aby odešla, tož sa utrhlo. Od téj doby má lyska nad zobákem lysinu. Potem vyběhla z lesa srnka a prisedla peří, keré sa zatím změnilo v chlúpky, aby líp držalo. Ale aj ona sa krvú přilepila a nemohla preč. Tu vylézl z vody rak a odstřihl ju. Od téj doby měla děvčica na kepu chlúpky a srnka na zadku bílé zrcátko, protože horní, hnědú polovinu chlupů odstřihl rak. Ten, od teho času, jak donde k nečemu horkému, tak zčervená.

Po nejakéj době šli Kristus pán a sv Petr zaséj kolem jezera. Navštívili děvčicu a tá jim už zdaleka děkovala. Když sa druhý deň ráno s nima lúčila povšiml si Petr, že v radosti sa ešče skovává kůsek smutku. „Milá céro, co ťa ešče trápí?“ – optal sa Petr. „Mistře velica mňa mrzí, že už su roba jak má byt, ale nemám díta !“ Pán pokynůl Petrovi a jí dal radu, aby všecko udělala jako posledně. Enom měla počkat až bude mět mezi dvěma měsíčníma nemocama. Děvčica udělala jak jí bylo doporučeno. Když usnula vylezl z jezera veliký pstruh a zalézl ji do pochvy. Za chvílu vylézl a šup spátky do vody. Ale ať sa drbál o kameně jak chtěl, červených teček – kúskú panenskéj blany – sa už nezbavíl. Děvčica ostala samodruhá a po devíti měsícoch sa jí narodily dvojičky – děvčička a kluk. Ná, a z nich sú všeci dnešní ludé.

Uvedený text ze Záhorovic, jak jsem již uvedl, představuje nejúplnější, základní verzi pověsti. V dalších výše jmenovaných obcích jsme ji již v této kompaktní podobě nezachytili. Vystupovala zde v podobě zkrácené a často idejově pokřivené variantě. Obměna se převážně dotýkala druhé části vyprávění, v níž lyska a srna byla nahrazena opicí, která má od té doby holý zadek. Ve třetím oddílu se většinou (mimo Hovězí) místo pstruha objevuje jen ryba, bez bližšího druhového označení, nebo herinek. V tomto případě je závěr (Hlučínsko) obrácen ve vtip – hádanku, zda žena voní po rybě nebo naopak. U varianty z Uherského Brodu nejsou jmenováni oba hlavní protagonisté – Kristus Pán a sv. Petr.

Již na první pohled, odmyslíme-li si pozdější klišé (opice, herinek, úpravy ve vtip) legendy, zjistíme, že pověst zasahuje do dvou věrských horizontů. Tím prvním je ohlas z oblasti víry v mytické předky – zvířecí praroditče. A tak čápa, lysku, srnce, raka a pstruha patrně můžeme vedle medvěda, tura, koně (klivna) a kozla považovat za prastaré totemické *předky*. Druhou základní vrstvu reprezentuje vlastní expozé legendy, které ji řadí do okruhu mytologickým pověstí o vzniku člověka. Není bez zajímavosti, přestože se jedná o vyloženě *suchozemský region*, na němž byla pověst zachycena, že se váže na podskupinu, kdy ze spojení mytické pramáti s rybou vzešlo lidské pokolení. S těmito představami se setkáváme spíše u *mořských národů*, např. u Polynézanů byl toutu rybou tuňák nebo žralok. Ve starořeckých mysteriích vystupoval bůh plodnosti Priapos v podobě falu nebo ryby. Ta se ostatně objevuje i ve starokřesťanské symbolice jako znak eucharistie, tj. symbol oběti a daru života (rozmnožení ryb a chleba). V evropském pohádkovém kontextu, jak je soustředěn v seznamu motivů od finského badatele A. Aarne (1961), se s tímto motivem nesetkáváme. Jsou mu však blízká vyprávění, která jsou uvedena pod číslem 303, ženě se po pozření ryby narodí dva syni. Obdobný je motiv 705, podle nějž otěhotní muž, když snědl rybu, kterou si pro sebe připravila jeho žena. Mimo uvedené základní dva znaky ukazuje na starobylost pověsti i charakteristická alogičnost. Z vyprávění dívky a jednání obou světců je zřejmé, že děj se odehrává v lidmi zabydleném světě. Závěrečné konstatování o základním páru, z něhož povstalo veškeré dnešní lidstvo, tuto okolnost nebere v úvahu, resp.

nevysvětluje, co se s těmito lidmi stalo. A ještě jedna závažná okolnost dokládá prastarý mytologický původ legendy. Ve všech náboženstvích jsou zakladateli lidského rodu blízcí příbuzní. Uvedme si jako příklad: Adam a Eva (vlastně *klonem* vytvořené dvojče), Noe a jeho synové s manželkymi, Lot a jeho dcery, atd.

Literatura:

AARNE, A., 1961: *The Types of the Folk-Tale, a Classification and Bibliografy.* Helsinki.
ELLIS, P.-B., 1996: *Keltové. První tisíciletí Keltských dějin.* Praha.
KARWOT Ed.–GAJEK, J., 1955: *Katalog magii Rudolfa.* Źródlo etnograficzne XIII. wieku. Wrocław.

On the Girl and the Fish, or On the Rise of People

Abstract

In the course of the field research in the White Carpathians I together with Jan Pavelčík met with the "mythological legend" about the girl and the fish. In a more detailed research we recorded it in the regions of the White Carpathians, the Beskydy Mountains and the region of Hlučín. The most extreme point is represented by the settlement Mników situated north of Cracow (Little Poland). The legend is linked with the cliché in wich St. Peter and Christ play the roles of main magic factors. It narrates the story about a girl who originally did not have a sex. After Christ's intervention with the help of animals (totemic ones?) she gradually acquired sexual organs, hairness, and finally thanks to fish she got pregnant. Nine months later she bore the twins – a boy and a girl who represented the basis of contemporary mankind.

Das Mädchen und der Fisch, oder wie die Menschen geschöpft wurden

Zusammenfassung

Während einer Forschung im Gebiet Weißkarpaten stießen wir – Jan Pavelčík und ich – an eine „mythologische Legende" über das Mädchen und den Fisch. Der Spur konsequent nachgegangen, zeichneten wir sie in den Gebieten Weißkarpaten, Beskiden und Hlučín auf. Den äußersten Punkt stellt die Ortschaft Mników dar, die sich nördlich von Krakau (Kleinpolen) befindet. Die Sage enthält ein bekanntes Klischee mit dem heiligen Peter und dem Christus in Rollen der entscheidenden magischen Akteure. Im wesentlichen erzählt die Geschichte über ein Mädchen, das ursprünglich kein Geschlecht hatte. Der Christus griff ein, und mit Hilfe von Tieren (totemischen?) bekam sie nacheinander ihre Geschlechtsorgane, Behaarung und schließlich wurde sie auch, dank dem Fisch, schwanger. Nach neun Monaten bekam sie Zwillinge – einen Jungen und ein Mädchen, die den Kern der Menschheit darstellten.

NÁBOŽENSKÉ PRVKY V LIDOVÝCH TANCÍCH

ZDENKA JELÍNKOVÁ, Brno

Tanec hrál v životě lidstva vždy významnou úlohu. Měl mnoho funkcí a prolínal doslova celým lidským životem. Rovněž široká a mnohotvárná byla i stupnice jeho výrazových prostředků, citových, nábožensko-věrských a dalších pohnutek, působících na jeho tvar a obsah.

Je známo, že tanec se vyvíjel od šamansko-orgiastických a bojovných a válečnických tanců, od tanců loveckých a zvířecích, známých u národů primitivních k tancům národů kulturně vyšších a vyspělejších. Mezi nimi dosáhla vrcholu antika jak v samotné hierarchii tanců podle jejich zaměření i forem od nábožných, konaných k poctě bohů, k tancům dramaticko-scénickým, k tancům mimickým, pantomimickým i k dynamickým tancům skočným nebo akrobatickým, tak i se zdůrazněním hledisek estetických.[1] Umělecká jednota hudby, básnického slova a tanečného pohybu byla vyvrcholením umělecké syntézy těchto základních uměleckých druhů. Odpovídala rovněž řeckému ideálu spojení krásy, dobra a pravdy-estetiky, etiky, dokonalosti (Kalokagathie).

Profesor Gabriel Hejzlar píše ve Vědě a životě v r. 1943 o řeckém antickém tanci *Tanec nebyl nikdy uměním samoúčelným. Podle řeckého mínění tanec vynašli bohové, měli jej v oblibě a rádi se mu proto oddávali. A proto nemohou být božstva důstojněji uctěna a oslavena než zpěvem a tancem, jež jsou součástí téměř každé oběti. V úzkém spojení s náboženstvím a ve službě bohům byl tanec důležitou složkou kultu. Tančí se kolem oltáře, v chrámě a na veřejných místech za hudebního doprovodu flétny, lyry nebo kytary neb při písni; jsou to tance sborové, při nichž tančí celý sbor nebo jeho část a druhá zpívá. Reje provádějí buď jen chlapci anebo samy dívky, nebo v sdruženém chorovodu. Různými gesty hledí si získati přízeň božstva, odvrátiti jeho hněv a projeviti díky za vyslyšení proseb. Tanec je tak projevem náboženského citu, modlitbou těla, jež dává výraz modlitbě duše. Podle povahy božstva vyznačují se tance buď vznešeným klidem, který se projevuje vážnými uměřenými a decentními gesty nebo pohyby plnými radosti, aniž se překročí harmonie krásy, anebo jsou tance vzrušeně, přehnaně prudké a bujné.*[2] Podobně byl tanec ve službě kultu i u Římanů a byl významnou součástí bohoslužeb. Oživoval však také divadlo a korunoval společenský život. Tanec tedy měl v antickém Řecku a Římě mnoho funkcí od společensko-výchovné přes uměleckou (ve spojení dramatu s tancem) až po funkci obřadní (tance při náboženských obřadech a mystériích, spojených s různými kulty atp.).

Tuto mnohofunkčnost tanců v životě lidstva v různých zemích a teritoriích potvrzují četní badatelé, pátrající po jejich historii, formách a významu. Zvláště ve druhé polovině 19. a 20. století docházejí na základě shromážděného materiálu a analogií k hodnotícím kriteriím, mezi nimiž neschází hledisko náboženské. Tak německý badatel F. M. Böhme v dvousvazkovém díle *Geschichte des Tanzes in Deutschland* (vyšlo v Lipsku 1886) dělí tance podle účelu a obsahu na *tance náboženské* (jsou výrazem náboženských citů), *válečnické* (k výcviku obratnosti a zacházení se zbraní – mečem a k posílení bojovnosti), *divadelní* (pro potěšení přihlížejících) a *společenské* (pro vlastní potěšení tanečníků). Zároveň věnuje pozornost vzniku tanců a jejich souvislostí s vírou, zvyky, obyčeji.

Všem těmto hlediskům jakož i dalším ve vztahu tance k náboženství se věnoval o devět let později v rámci významné publikace *Jak se kdy v Čechách tancovalo* náš Dr. Zdeněk Zíbrt.[3] Na základě širokého evropského rozhledu a pod zorným úhlem jednotlivých vývojových epoch a příslušných kulturních proudů zachytil vývoj tance u nás od nejstarších dob až do 90. let minulého století. Vedle tanců jednotlivých období, jejich rázu i taneční atmosféry zaznamenal i vztah tance k otázkám víry a náboženství. V této souvislosti mnohé napovídají středověké zákazy tanců a tancování, ať už jde o přežitky tanců z doby pohanské, o taneční příležitosti (tance kolem stromů, figurín, ohně atp.) spojené s různými pověrčivými nebo magickými praktikami) nebo o zákazy tančení ve dny a období křesťanstvím stanovené, jako je advent, půst, pátek atp. Církev rovněž zapovídala tance rušné, skočné, oblíbené venkovským lidem, a k církvi se připojovalo i panstvo.[4]

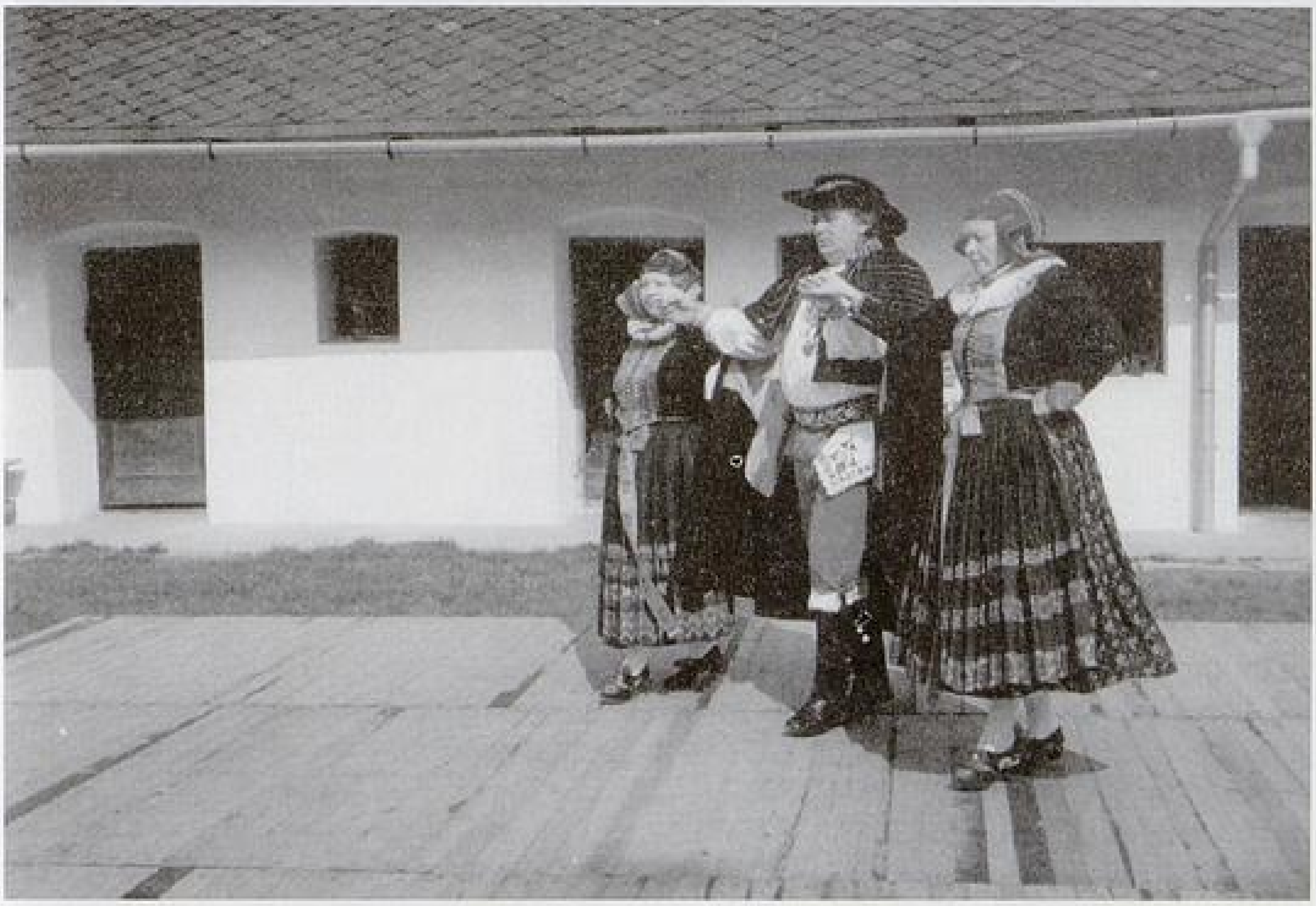
Po celou dobu sledování tanců v historii jednotlivých zemí se setkáváme s četnými přežitky a s dozníváním jevů dávné minulosti. Tak doznívají u nás některé prastaré taneční formy (chorovody, kola, některé tance obřadního zaměření), četné tance svatební, např. svatební otáčení snoubenců při záručinách před odchodem na oddavky; obcházení svatební družiny v čele s družkou, nesoucí svatební koláč, kolem taneční místnosti tanečním krokem; symbolické postupné vytančení nevěsty před nevěstiným domem po oddavkách atp.,[5] mnohé masopustní tance magického zaměření (tance na zajištění úrody plodin a hospodářsky důležitých rostlin: konopí, lnu, máku, zelí, dýní aj.), tance a obyčeje při vynášení smrtky, přinášení létečka, králenské tance, obchůzky s figurínou, spojené v některých případech s obřady postřižinovými (královničky ze Suchova) a mnohé další.

Se sledováním těchto jevů z nichž mnohé se uchovaly až doposud, jde ruku v ruce otázka, jak se vyrovnávala církev s těmito přežitky z období předkřesťanského v mnoha případech celá staletí po zavedení křesťanství. Jsou četné doklady o tom, že se je snažila potírat a vymycovat, ale pro přílišnou zakořeněnost starých obyčejů a rituálů byla nucena přistupovat k ústupkům, jak dokládá Alexandra Navrátilová v dílčím pohledu na slavnosti rodinného života ve světle náboženských a světských obřadů.[6] Podle Navrátilové *v obsahové i výrazové stránce těchto slavností se souběžně utvářely prvky a hlediska duchovní (náboženská) a věcná (světská). Jejich základem byly předkřesťanské magické a kultovní praktiky a úkony, které byly v průběhu staletí obohacovány o soustavu církevně náboženských obřadů a kultů.* V historickém vývoji jednotlivých společenství pak podle téže autorky, *zůstával rozpor mezi respektováním významných poznatků vědy a techniky a tradičními rituály a mýty, uchovanými z hluboké minulosti, přes snahy racionalistů a empiriků o jejich vymýcení.*

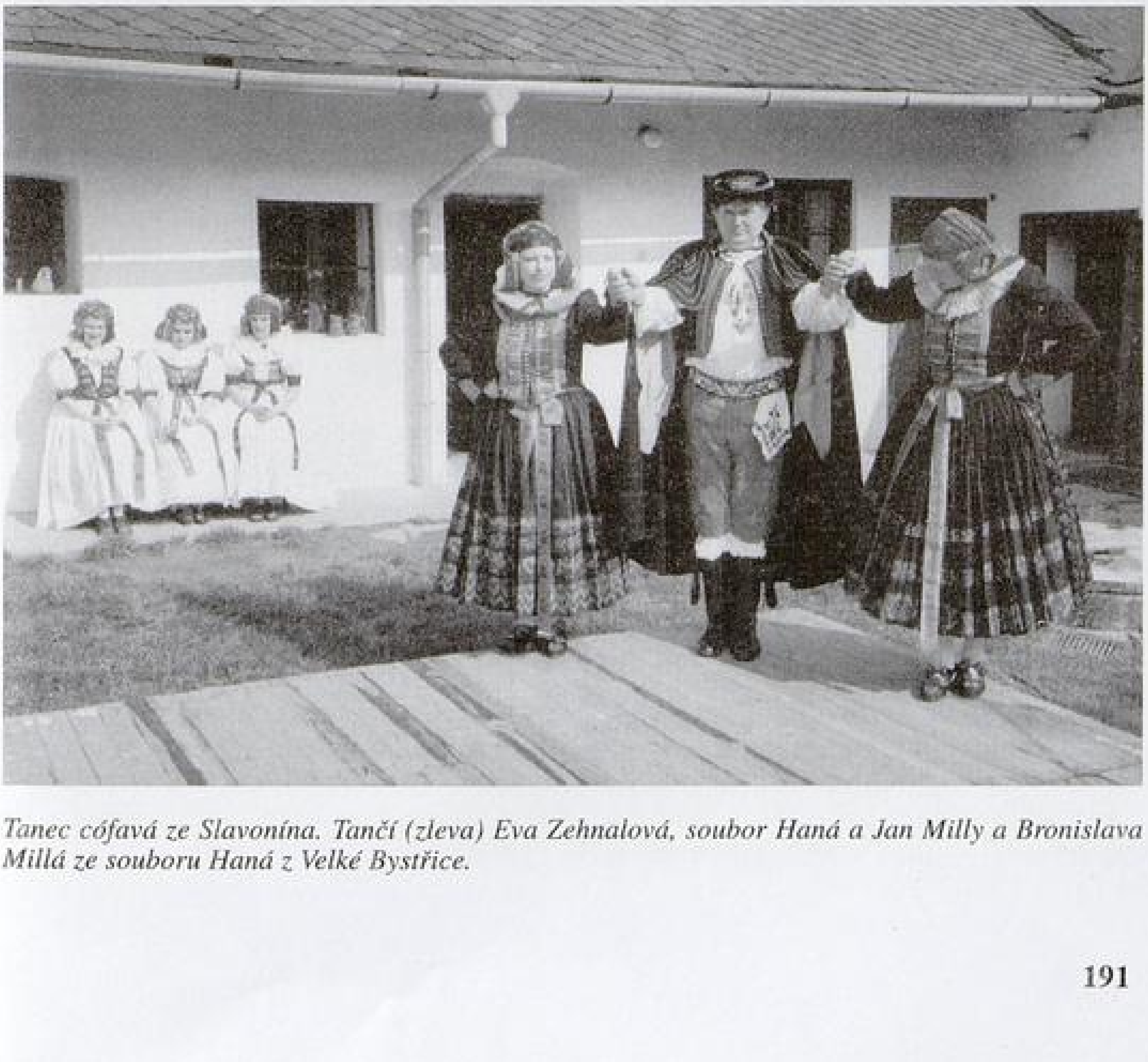
Přijetí křesťanství tedy neznamenalo ani v našem lidovém tanci oproštění od pohanských zvyklostí, mýtů, praktik a rituálů, které i přes četné zákazy ještě dlouho doznívaly. Ty, které se nepodařilo zcela vymýtit, byly alespoň přioděny křesťanským rouchem a vplynuly takto do dalšího trvání. Někdy, jako např. v jarním období u vynášení smrti se někdy texty původních písní, spojených mnohde s obchůzkou i tanečním pohybem, propletly, nebo obojí znění – původní i pokřesťanštěné – žijí souběžně vedle sebe: původní spojené s topením, kamenováním nebo upalováním smrti – Moreny – Morany – bohyně zla a druhé s křesťanskou písní *Ó, Ježíši můj...* (Horňácko).

Přijetím křesťanství je čas od antiky přes celý středověk až do novověku chápán prostřednictvím církve. Z hlediska časového členění v průběhu roku se postupně ustálilo v návaznosti na předkřesťanské tradice členění jednotlivých výročních obřadů a slavností církevních do tzv. liturgického roku. V něm se pod rouškou jednotlivých církevních slavností (Velikonoc, Letnic, Vánoc s Novým rokem) skryly nejdůležitější slavnosti předkřesťanské, spojené se zemědělským kalendářem a se vším, co se k němu z duchovního života vázalo. Podle Antonína Václavíka všechny obyčeje výroční, každodenní, hospodářské a společenské, stejně jako rodinné, zahrnované pod pojem sociální kultura, *církve nahrazovaly jinými, duchovnějšími úkony. V mnohých případech dosavadní zvyklosti skarifikovaly. Lid však pojímal i nově, čistě křesťanské i starší sakrifikované formy nadále v duchu nedovoleného tradična.*[7]

Pokud jde o tance, náboženská tématika se v našich lidových tancích projevuje několikerým způsobem.



Tanec cófavá ze Slavonína. Tančí členové ze souboru Haná v Přerově a ze souboru Haná z Velké Bystřice.



Tanec cófavá ze Slavonína. Tančí (zleva) Eva Zehnalová, soubor Haná a Jan Milly a Bronislava Millá ze souboru Haná z Velké Bystřice.

Tak na střední a východní Moravě a ve Slezsku se mohou některé tance s bohatším písňovým fondem tančit místo běžných tanečních písní 2/4 nebo 3/4 taktu nejrůznějšího obsahu na písně nábožné – *svaté*.[8] Některé z těchto tanců se pak mohly tančit i v postu nebo adventu – tedy v době, kdy byl tanec zakázán. Snad nejvýznamnější z těchto tanců je svatokopecká cófavá ze Šnobolína (dnes Slavonína) pod sv. Kopečkom. Hanák v límcovém plášti a klobouku *člono* si vede obřadně po každé straně tanečnici za zpěvu písně *Ó matičko kopecká...*[9] Trojice postupuje zvláštním druhem chůze třemi kroky vpřed, třemi kroky vzad (počet kroků bývá různý případ od případu). Hudba opakuje předzpívaný nápěv. Pak se zpívá druhá sloka atp. až do konce písně. V každé pauze mezi další slokou pak trojice stojí a Hanák *třepe baňama* (zacupá na místě střídavě zvedaje a spouštěje dolů pravou a levou patu – špice opřena na místě, druhá noha na celém chodidle). Tímto jakýmsi druhem hanácké mužské cifry se tanečníkovi natřásají široké kožené hanácké kalhotě – *baně*. Tak, jako cófavá měla odezvu v 16.–17. století v panských tancích, tak i tento mužský taneční ozdobný ale i furiantský prvek lze doložit v literatuře, vztahující se k tanci 16. a 17. století, tančeném rovněž mužem a dvěma ženami.[10]

Podobně se tančila cófavá na svaté císně a legendy podle F. Skopalíka a F. Bartoše v Záhlinicích u Hulína. Tančila se v párech ve dvou řadách čelem proti sobě *jako při kadryle*. Tančící zpívali buď legendy (např. *Proč Maria...*) nebo poutnické písně o Panně Marii atp. Celý seriál těchto písní otiskuje ve své třetí písňové sbírce Moravské národní písně (první vydání vyšlo v Brně 1860) sběratel František Sušil). Podobně se podle téhož sběratele tančil na další jím uváděné *svaté* písně valašský tanec *na tři kroky*, tentokrát je to píseň o svatém Jánu. Jde o tanec severního Valašska, zvaný vałaský s polonézovou částí na začátku, se společným vířením dvojice vpravo i vlevo kolem společné osy na místě v taktu třemi kroky, a s individuálním otáčením dívky a skočnými kroky muže. Tento tanec se řadí mezi tance točivé a je zahajován zpěvem.[11]

A konečně – též podle Sušila – v okolí Slavkova u Brna se tančila tzv. hanácká-blatská na píseň *Když milý Kristus Pán...* U těchto posledních tří Sušilem uváděných vesměs třídobých tanců polonézového rytmu a volného tempa není známo, vztahovala-li se na ně rovněž výjimka tančení v postu a adventu jako u cófavé, nebo používaly-li pouze *svatých* písní k tanci spolu s ostatními světskými. Pravděpodobná je druhá možnost.

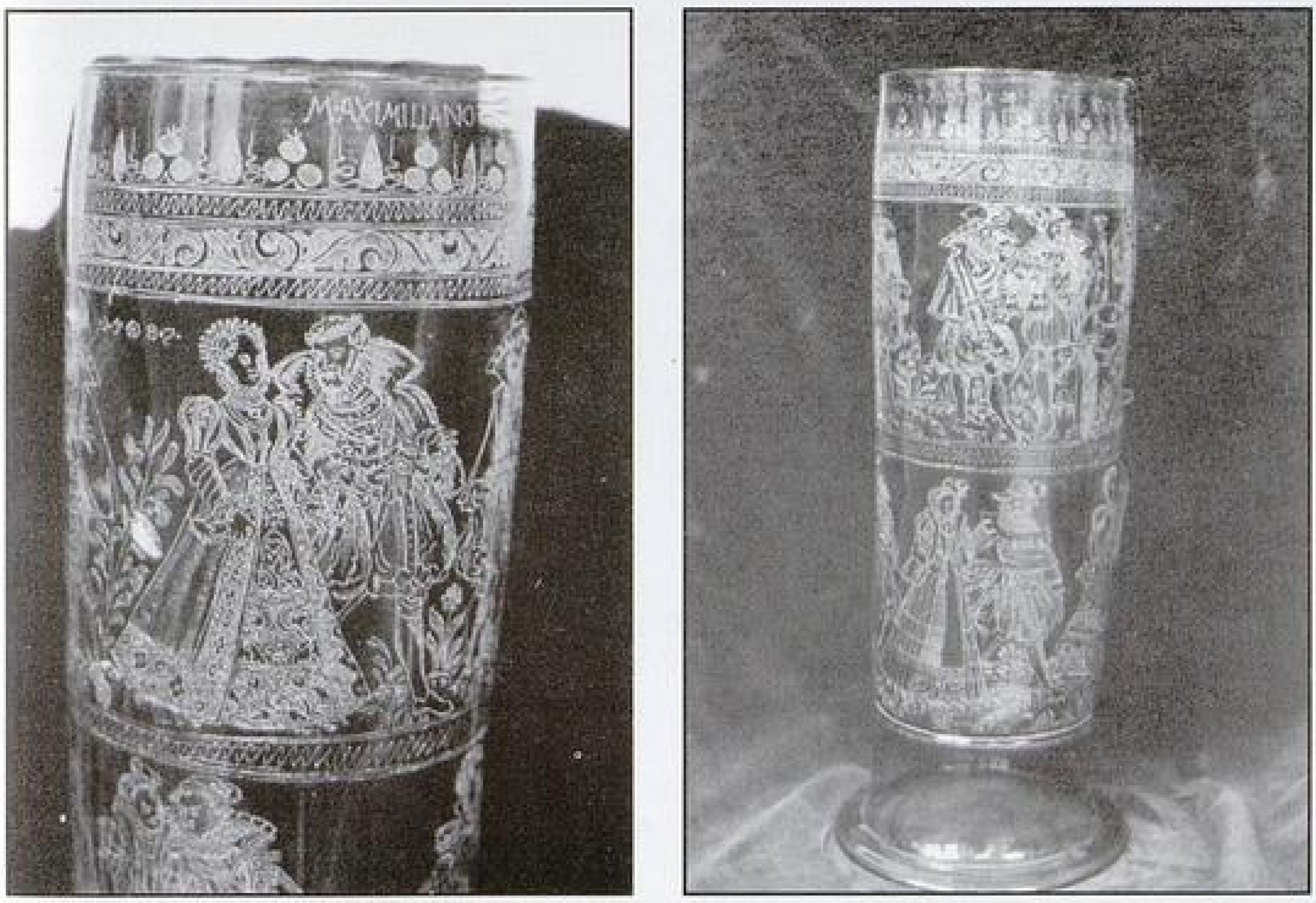
Další okruh *svatých* písní v tancích typu polonézového s točivou figurou obvykle v závěru tvoří písně svatební, především *Mesiáš přišel na svět pravdivý...* a *Víno, víno, víno, víno...* Tančil se na ně po celém Slezsku, Lašsku a valašskolašském pomezí obřadní svatební tanec po příchodu svatebčanů z oddavek k muzice do hospody, nazývaný *Mesiaš-taněc-tělenci, zavaďany-vyvodzony-zavaďak, shnily* atp. Formou tohoto tance pak je na Lašsku lašský polonézový tanec s točivou figurou *starodavny* nebo pouze prostě zvaný *taněc*, ve Slezsku jeho příbuzná forma *taněc*, podle písně též *Mesiaš* zvaná. V polonézové části za zpěvu vždy jedné sloky písně zavádí družba nejprve nevěstu ženichovi a pak všechny ostatní družky a ženy jejich protějškům. Po zpěvu vždy následuje rychlá dohrávka, při které dvojice na místě víří některým z trojdobých kroků tohoto tance.[12]

Na severním Valašsku se tomuto tanci říká *zavaďany-vyvaďany-zavaďak*. V podstatě je to třídobý *vałaský*, jehož forma se poněkud liší od lašských a slezských druhů. Úvodem se obvykle zpívá píseň svatého obsahu (nejčastěji o zázraku v Káni Galilejské), ale dále se zpívají písně svatební i běžně k vałaskému používané. S výjimkou svatebního zavádění zůstává vałaský čistě v poloze světské, i když o jeho vzniku se podle Miloše Kašlíka vypráví půvabná legenda: Adam a Eva v ráji od radosti, že je Pán Bůh stvořil, se chytili navzájem kolem pasu, popošli několika kroky vpřed, potom se obrátili, udělali opět několik kroků zpět, načež se postavili nejprve pravými boky k sobě, objali se spolu a na místě se spolu *po oslúnění* zatočili. Pak totéž doleva. A tak tedy vznikl *vałaský*. V legendě jsou z něj zachovány dvě figury: polonézová procházková část a víření dvojice na místě.[13]

V souvislosti s legendou o vzniku valaského starodávného v ráji se nabízí připomínka významného svatebního tanečního projevu nevěsty a ženicha z Horňácka při tzv. *záručinách* po předvedení pravé nevěsty ženichovi – s právním akcentem. Oba snoubenci se postaví pravým bokem k sobě, uchopí se dole za ruce a za zpěvu družbova *(Adama Pán Bůh stvořil)* se otáčejí obyčejným krokem na místě kolem společné osy *po slunci*.[14]

Zůstaňme však ještě chvilku u hanácké *cófavé*, zvané též prostě *hanácká*, starobylého to tance kráčivého, jednoho z nejstarších tanců na Hané a na střední Moravě vůbec. Tento tanec promenádního typu patří svým rytmickým charakterem k našim polonézovým tancům. Pro svůj vznešený ráz a důstojný pohybový charakter upoutával pozornost vznešené společnosti, která se jej pokoušela napodobovat. Od 16. do 18. století pronikal z Hané prostřednictvím skladeb skladatelů Pogliettiho aj. a arcibiskupské zámecké kapely v Kroměříži, ale i v dalších městech do světa hudby umělé pod názvy *hanácká, Hanak, Hanaken Ehrentanz, hanakisch, hanatica* aj. do Německa, Vídně, Polska. Ve skladbách věhlasných skladatelů např. W. Telemanna zůstal dokladem působení lidových tanců na hudbu umělou.

Hanácká-cófavá se na Hané tančila i v souvislosti s obřady při různých příležitostech. Tak se používala jako zaváděcí tanec při zavádění děvčat o ostatcích nebo o posvícení při *dóškách* ke stárkovskému stolu, kde skládala poplatek místo vstupného. V Náměšti na Hané však pronikla i do kostela, jak dokládají zprávy z minulého století a potvrzuje i sběratelka Helena Kršková. Podle jejího sdělení v době sucha postupovala v Náměšti na Hané krojovaná děvčata ve vázaných čelných trojicích za sebou – držíce se navzájem za konce stuh zástěr – chrámem od vchodu k oltáři za hry varhan a za zpěvu nábožných písní typu cófavé s prosbou o déšť. Je to jeden z mála příkladů tanečního projevu v kostele u nás. Ze stručného údaje není jasno, nešlo-li v Náměšti na Hané o pozůstatek dívčích králenských obchů-



Renesanční panský kráčivý tanec na tzv. maxmiliánském poháru z r. 1582 z hradu Buchlova. Vedoucí taneční pár v horním poli je sám arcivévoda Maxmilián s chotí.

zek letnicových s prosbou o déšť a na jeho aplikaci v době sucha i v jiném kalendářním období. Králenské průvody a obchůzky spojené se zpěvem starobylých králenských i nábožných písní a s tanci jednak příbuznými starobylým kolům a chorovodům, jednak tancům typu hanácké, které bývaly proloženy po starém vzoru tanci skočnými, bývaly na Hané stejně jako na Brněnsku, Moravskokrumlovsku a Tišnovsku běžné po celé 19. století. Významnou rekvizitou při králenských svatodušních obchůzkách bývaly zelené ratolesti (lipové nebo vrbové). Měly podobný význam jako lipové větvičky, zastrkované o sv. Duchu za rámy oken. Zelené větve královniček stejně jako tomu bylo u bulharských Lazaric, souvisely zajisté s prosbou o vláhu. Z Moravskokrumlovska o tom svědčí Sušilův záznam z Vedrovic, kde králky obcházely s vrbovými pruty kolem studní v obci bíle oděny a zpívajíce píseň o sv. Michalu, přivolávajíce déšť.[15]

Kromě Sušila, Bakešové, Sojky, ale i Františky Kyselkové a Hynka Bíma nacházíme i jinde na Moravě v nejrůznějších typech moravských královniček starobylé taneční chorovodové aj. prvky, obřadní gesta obchůzky i dramatické projevy s bohatě se křížícími texty o milé královně, o králi-sokolovi atp. s texty náboženskými. Nescházejí ani obchůzky polí a tanec kolem figuríny, představující královnu. Časté je i mísení prvků a textů králenských s prvky a texty velikonočními a postními (Smrtná a Květná neděle – obchůzky se smrtkou a přinášení májíčku-létečka).[16]

Poněkud více přímých údajů o tanci v kostele nebo v okolí kostela na pažitě je ze Slovenska. Tak např. Pavel Socháň připomíná v detvanské oblasti při děkovné mši pastýřů po návratu z letní pastvy tanec *hajduch* nebo *hajduchmi chodit* kolem oltáře. Nebo na severovýchodním Slovensku v kraji pod Duklou v obci Pstrina zase děvčata nádherně oděná v *partách* po mši o velikonočním pondělí vycházela v zástupu z *cerkve* za zpěvu písně *Šambor, šambor, šamborište...* s přivolávací částicí *málo nás...* atd. jako při našich *konopkách* a takto se jmény postupně svolávala do kruhu k chorovodům a chorovodovým hrám.

Dalším obdobím, kdy se spojovaly náboženské prvky s tanečním projevem, je období před velikonocemi. Nejvýrazněji byl tento jev zaznamenán na východním Slovensku (Šariš, Zemplín, ale i ve Spiši), kde děvčata ještě v postě chodívala tančit v neděli odpoledne na pažit chorovody *(Hoja, Ďunďa, Bránička šášom aj.)*, které, ač světské, mohly být tančeny i v postě podobně jako hanácká cófavá ve spojení se *svatými* písněmi.

Ve Slovinkách v severní Spiši zase dívky obcházely řetězovým chorovodem zvaným podle písně Tyty lombom hranice polí. Ochranný význam, který měl tento chorovod, je na prvý pohled zřejmý.[17] V Kašavě na Valašsku pod svahy Hostýnských hor, si stejně počínala děvčata při vynášení smrtky na Smrtnou neděli za doprovodu písně *Nesem, nesem Mařenu, Svatý Juří stává, zem odemykává, aby tráva růstla.* Šly zástupem za sebou, první nesla na palici Mařenu. Takto obcházely rovněž hranice polí. V závěru obřadu zapíchly Mařenu na holi doprostřed pažitu dole u potoka a zpívajíce, tančily kolem ní. Potom ji odstrojily a spálily nebo hodily do vody a házely za ní kamením.

O dalších tanečních projevech dešťonosného nebo vůbec blahonosného a ochranného charakteru v průběhu jara až do období předsklizňového a slunovratového jsme se již okrajově zmínili dříve. Že ve všech těchto tanečně – zpěvních projevech možno pozorovat dávné rituální a magické prvky, není nutno zvláště zdůrazňovat.[18]

Dalším z výročních obyčejů, konaných v kostele i v domácnostech, ve kterém jsou bohatě zastoupeny taneční prvky, jsou vánoční pastýřské hry (na Valašsku zvané též *pastúši*), provozované ještě v padesátých letech tohoto stol. na severním Valašsku (na Rožnovsku, Frentštátsku, Vsetínsku v okolí Nového Hrozenkova), ale i na Valašskokloboucku.[19] Dříve se provozovaly po celé moravsko-slezsko-slovenské hranici, jak o tom svědčí četné záznamy v literatuře i v archivech. V této hře vystupují jako hlavní aktéři tři legendární betlémští pastýři, nesoucí Ježíškovi dary. Je to prostá hra, založená na dialogu tří pastýřů a na tanečních prvcích, odvozených z mužského pastýřského tance odzemku-hajducha.

V *pastúších* je podána s půvabem lidového divadla realistická kresba pastýřského života a valašského prostředí přesně tak, jak jej vylíčil J. H. A. Gallaš ve svém pojednání o moravských Valaších (srov. jeho *Romantické povídky* ve vydání ELKU).[20] Lidské pojetí narození Páně, bohatý lidový humor a živý jazyk lidu včetně valašské hudebnosti a zpěvnosti patří k jejich přednostem. Po hudebně – pohybové stránce se v nich odráží charakteristický valašský mužský taneční projev, skoky, přeskoky valašky, chůze po kruhu s rytmickými údery palicí do země a v závěru s *hajduchovými* skoky z dřepu do stoje na jedné noze, zatímco druhá se vymrští vpřed, nebo *skákání od země* v dřepu.

Hovoříme-li o pastýřských hrách, nesmíme zapomnět ani na koledy a pastorely, které popisují rovněž stejnou událost velice živě a barvitě. A právě v těchto koledách se setkáváme s těmito tanečními odzemkovými nebo hajduchovými prvky: *jíti do hajducha, hajduchovat, skákat od země, skákat*. Uvedené pojmy se objevují často při popisu projevů radosti valášků nad narozením Ježíška. Jiné opět označují přímo název tance: *do hajducha, hajduch, od země*. Další konečně jednotlivé figury tance: *převrátiť kozelka* = udělat kotrmelec; *kotrlec* = přemet–překot; *pníčky přeskakovat* = překážky přeskakovat. *Hajduchovat* = skákat odzemek v dřepu. *Skočiť sobě a obuchem zatočiť* – skočit sobě = zatančit si skok, hajduch. *Obuchem zatočiť* = točit obuchem nad hlavou. *Holuby třískať* = srazit při skoku ve vzduchu v letu paty. Též *luskání holubů, obuchem točiť* = gestikulace a máchání obuškem při tanci vůbec. Právě uvedený *holubec* vedle hajduchového skoku z dřepu do stoje na jedné noze, druhá vykopne vpřed (střídavě pravá a levá), *skákání kozáčka* v dřepu, případně skoky z nohy na nohu za zpěvu textu *Hop z nožky na nožku poskočme si trošku* (tento prvek v polkovém rytmu je tzv. *valaský krok nebo skok*) patří k nejtypičtějším odzemkovým figurám. Pojmy v koledách: *K zemi křepčiti, od země skákati, hajduchovati, holuby treskať, obuchem si zatočiť* a *z nožky na nožku si poskočiť* přímo plasticky vykreslují pastýřský tanec radujících se valášků. Samozřejmě neschází ani zmínka o pravé valašské muzice s housličkami, gajdami, píšťalou a starobylými moldánkami.[21]

V souvislosti s valašskými skoky, prováděnými *pastuchy* v pastýřské vánoční hře a připomínanými tak živě i v koledách a pastorelách, nutno uvést tzv. Saltus vallachicus – ve zprávě o valašském mužském skočném tanci (tímto pojmem je míněn mužský tanec pastýřů–valachů – odzemek, hajduch). Připomíná jej F. Menčík v roce 1895. Ve zprávách z r. 1675 o hrách náboženského rázu, provozovaných v jednotlivých městech na Moravě uvádí: *...dne 11. srpna po nešporách přiměřená hra byla a při ní proveden i valašský tanec (acti unculam, ubi nomen et verbum etc. conceertarunt habuerunt et saltum Vallachicum).*

V tomto kontextu je na místě poukázat na ohlas lidové melodiky i melodiky lidových tanců nejen mužských skočných, ale i párových tanců točivých nebo tanců kráčivých v dobové umělé hudbě, která se v době baroka zhusta opírala a inspirovala lidovými předlohami (viz již dříve uvedenou zmínku o *hanatikách*). A nejen proto, že jsme na Velehradě, ale pro souvislost s naší tematikou si připomeňme kronikáře, básníka a skladatele, cisterciáckého mnicha velehradského kláštera Kristiána Hirschmentzela, nar. 1638 ve Frýdku, zemř. 1703 na Velehradě, autora veršované skladby *Civis et Rusticus de melioritate Conditions suae* – čili *Různice měšťana a sedláka o předek jednoho každého povolání.* V rukopisu jsou notové záznamy čtyř tanců, které se autorsky připisují K. Hirschmentzelovi. A právě jeden z nich – *Saltus rusticanus* má blízko jak v taktu a rytmu, tak melodicky k lašskému nebo severovalašskému starodávnému, zvanému na Lašsku obecně *taněc,* na Valašsku *valašský*. Nápěvově se podobá doposud na Valašsku zpívané písni ke starodávnému *K mé milé je cesta.* Otázkami příbuznosti Hirschmentzelovy skladby Saltus rusticanus s valašským nebo lašským starodávným se zabýval jednak Jan Trojan, jednak Jiří Sehnal v zasvěcených srovnávacích studiích.[23]

Až doposud jsme se zabývali vesměs tanci starších vývojových vrstev. U nejstarších (chorovodů, kol, průvodových a obchůzkových forem) se religiozita jevila v překrývání přežitků kultů z dob předkřesťanských křesťanskými texty a aplikací na nejbližší období kalendáře církevního roku, pokud nezůstaly jako rezidua zachovány verze předkřesťanské. V mnoha případech docházelo k propojení obojího. U forem párových (tance kráčivé a točivé) se uplatňovaly při jejich tančení zhusta náboženské písně v taktu a rytmu písní původních (např. u hanáckých cófavých, u tanců točivých typu starodávného atd.). Forma a rytmika písní *hanáckých* i starodávného a tím zhusta i charakter kroku se přenášely i na církevní průvody (srov. např. průvod *Ježíškových matiček* se sochou Ježíše o velikonocích v Bělkovicích a Dolanech u Olomouce). Nahrazení písní světských v uvedených tancích písněmi *svatými* dovolovalo, aby některé z těchto tanců mohly být tančeny i v době, kdy církev tančení zakazovala, podobně jako tomu bylo u chorovodových tanců a her dívek v předvelikonočním období v severovýchodních a východních částech Slovenska.

Mnohé ze svatebních obřadních tanců zastupovaly párové formy kráčivé nebo točivé s polonézovou částí v úvodu, tančené na *svaté* písně (slezský *Mesiaš,* lašský a severovalašský *zavaďany* atp.). Jinak tyto *svaté* taneční písně obřadní nepronikaly do profánního tanečního prostředí s výjimkou druhu písní Dy*ž sem slúžil na tej fáře, klekával sem u oltáře, a tam sem sa modlíval, Pána Boha chválíval,* kde religijní úvod je jen vstupem k vlastnímu milostnému textu.

V tancích točivých se však i o běžných tanečních příležitostech na Valašsku (Jasénka u Vsetína) a na Luhačovickém Zálesí (Provodov) uchoval v závěrečné části vždy jedné taneční evoluce po přezpívání jednotlivých slok písně starobylý prvek muže, napodobující žehnání točící se dívce zvednutím ruky šikmo vzhůru nad hlavu dívky, zatím co tanečník stojí. Tento prvek – *požehnání* nazývají v Jasénce u Vsetína *vědmo*. Jde zajisté o archaický, snad blahonosný prvek, jehož obsah již nyní neznáme.[24]

Přibližně ze stejné vývojové éry jako točivé tance jsou na Valašsku a Lašsku skočné mužské tance typu lašského skoku a valašského odzemku–hajducha. Jejich sounáležitost s vánočními pastýřskými hrami nejen na Valašsku a Lašsku, ale i jinde směrem na západ, počínaje okraji Hané a Brněnskem směrem k Vysočině na rozhraní Moravy a Čech a s pastýřskými koledami byla již věnována shora pozornost.

U nejmladší taneční vrstvy – u tanců tzv. figurálních (protože se skládají z jednotlivých tanečních figur, pevně vázaných na jediný taneční nápěv), i když některé z nich jsou známy již v 18. stol. se objevuje religijní tématika jen zřídka, a to spíše jen v názvu (český tanec kaplan), nebo podle textu taneční písně (valašský tanec panáček s písní *Panáček odpustit nechce, že sem já miloval děvče*). Z tanců této skupiny je nejzajímavější valašský a lašský požehnaný, ve Slezsku a podobně i na přilehlém území polském žegnany nebo błagosławjony zvaných u německých skupin na Kravařsku Segentanz, v okolí Bielska-Biały v jižním Polsku Bischofstanz.[25] Tento tanec, tančený trojicí v postavení čelném (uprostřed chlapec, po stranách dívka), má dvě základní části. V první, poněkud volnější části, je dominantní prvek *žehnání* chlapce střídavě pérováním nejprve pravé napjaté paže dolů a nahoru nad hlavou pravé dívky, pak totéž levá paže nad hlavou levé dívky. Lichá dívka stojí, zatímco ta, které chlapec žehná se otáčí na místě kolem vlastní osy nebo (lašský variant z Janáčkova rodného kraje) klečí natočena k chlapci se sepjatýma rukama jako k modlitbě. Ve druhé, živější části tančí chlapec prudké zátočky závěsem za paže střídavě s pravou a levou dívkou. Požehnaný je tedy tanec novější pohybové skladby, lze říci, je to tanec s určitou dějovou osnovou. Ani píseň, která jej doprovází, neodpovídá názvu a zdánlivě *nábožnému* tématu, ale patří do okruhu milostných písní:

Stínal (Rúbal) bučka u potůčka, nedoťál ho,
na lúval si švarné děvča, nedostál ho.
Tule máš, má panenko, dva grajcárky na jančárky,
tule máš, má panenko, tule máš groš!

Při návštěvách mezinárodních folkloristických festivalů v jižní Francii (Nice, Marseille, Provence), ve Španělsku a jižní Francii v zemi Basků (San Sebastian, Biaritz) a v Portugalsku (Porto aj. města) jsme byli svědky tančení několika druhů tanců s náboženskou tématikou nebo přímo v souvislosti se mší. Tak to např. byla jihofrancouzská farandola (chorovodový řetězový tanec všech) po skončené pobožnosti na náměstí před kostelem. U Basků to byly tance, tančené v rámci církevních obřadů a rituálů, to byly různé druhy baskických skoků (sautes Basques) tančené podnes o nedělích v určitých vesnicích při vstupu do kostela), tance mečové atd. V souvislosti s těmito tanci se někdy objevují maskovaní tanečníci, jako je tomu v jednom z druhů moresky, nazvané Los Christianos y los Mauros (jde o souboj křesťanů s Maury), známé doposud ve Španělsku, ale i v Quatemale. Podobnou zdramatizovanou formu předvádějí doposud v morisce na dalmatském ostrově Korčule. Naše mečové tance jsou ovšem komponovány na zcela jiných principech.

Pokud jde o jednotlivé druhy a formy tanců, jejichž historické rozvrstvení můžeme sledovat od kolektivních forem řetězových chorovodových tanců a obřadních nebo tanečních kol přes druhy individuální často symbolických gest a pohybů utilitárně zaměřených k dosažení určitého cíle, ke starším tancům párovým (kráčivým i točivým) a k mužským skočným tancům až po tance figurální (i když již jen v nepatrné míře a v jiném významu), všude lze zjistit vztah k náboženství, věrským přežitkům, víře nebo religijní motivaci.

Podle zastoupení výrazových aj. prostředků, jimiž se projevovala v tanci religijnost (pohyb, gesta, symbolické úkony, slovo, nápěv, forma provádění, rekvizity, oblečení, vztah formy a všech uvedených výrazových prostředků ke stránce obsahové a ideové, doba konání) můžeme tyto taneční projevy rozdělit do několika skupin:

1. Formy s přežívajícími prvky předkřesťanskými (jarní chorovody, kola a chorovodové hry dívek na louce za zpěvu nenáboženských písní nebo na návsi v době předvelikonoční nebo o velikonoční neděli, obchůzky a průvody s Morenou-Mařenou-smrtkou a létečkem-májkem, průvody a tance královniček, průvody do polí a obchůzky hranic polí, tanec kolem májky atd. Chorovodové formy jsou často vystřídány individuálními tanci.)
2. Obchůzky na Smrtnou a Květnou neděli s rekvizitami ozdobenými křesťanskými symboly původně pohanské s písněmi náboženskými.
3. Použití základních dobových tanečních druhů (tanců kráčivých, točivých s polonézovou částí atp. za zpěvu nábožných písní. V určitých případech tančeny i v postu atp. Tance cófavá, svatební tance Mesiaš, zavaďany. Tanec při záručinách – točení po *oslúnění*. Cófavá a hanácká na svaté písně. Mužské skočné taneční prvky ve vánočních pastýřských hrách.
4. Gesta ve starých točivých tancích – *vědmo* – druh žehnání.
5. Ohlas žehnání ve figurálních tancích (požehnaný). Tance figurální pojmenované podle písně nenáboženského obsahu určitým názvem, majícím vztah k církevním představitelům (kaplan, panáček). Doprovodná píseň s tématikou milostnou.

Poznámky:

1 Těmto otázkám jsou věnovány četné odborné stati, vědecké studie a pojednání a publikace o tanci. Ani autoři, zabývající se otázkami forem, funkce a druhů národních tanců, se nevyhnou odkazům na antiku nebo na doklady z dob ještě starších. Srov. další údaje v textu.

2 Viz GABRIEL HEJZLAR, *Antický tanec*. Věda a život, roč. 9, 1943, čís. 7, s. 281n.

3 Srov. ČENĚK ZÍBRT, *Jak se kdy v Čechách tancovalo*. Praha 1895. II. vyd. vyšlo s úvodní studií Hany Laudové v Praze 1960.

4 Srov. *Traktát proti tanci Šimona Lomnického z Budče u r. 1597*. In: Čeněk Zíbrt, Jak se kdy v Čechách tancovalo, Praha 1895, s. 144–149.

5 Jedním z nejstarších tanečních projevů toho druhu je „chodění“ nevěsty a ženicha o svatbě při záručinách. Upozorňoval na ně již MARTIN ZEMAN v brožuře *Slavnosti lidové z Moravy na Národopisné výstavě československé* v Praze 1895 v oddílu *Svatba slovácká z Velké* (s. 33n.). Popis otáčení svatebního páru za zpěvu družbova Adama Pán Bůh stvoril... je na s. 34. – Několik variant z Nové Lhoty a Vápenek zapsala Z. Jelínková s Dušanem Holým (nápěvy) v letech 1958–9. Viz Z. JELÍNKOVÁ, *Tance z Horňácka IV.* Nová Lhota, Vápenky, OKS Hodonín 1990, s. 49n, 92.

6 Srov. A. NAVRÁTILOVÁ, *Světské a náboženské složky při slavnostech rodinného života.* In: Slavnosti moderní společnosti, Strážnice 1991, s. 35n.

7 Srov. ANT. VÁCLAVÍK, *Slovanské prvky v české lidové kultuře.* In: Slovanství v českém národním životě. Brno 1947, s. 190n.

8 Jde především o tance typu „hanácké“–„cófavé“ a jejich středomoravských variant, dále o slezské, lašské a severovalašské tance polonézového typu s točivou doložkou a o tance točivé ze Slovácka, Valašska a zčásti Lašska a horské části Těšínska. Srov. publikované příklady v tanečních publikacích k videokazetám ze Slovácka, Valašska, Lašska a Slezska, Hané s přilehlými oblastmi, Brněnskem, Záhořím a Malou Hanou z pera autorky moravských a slezských publikací a kazet Z. Jelínkové.

9 Píseň zapsal a tanec vylíčil včetně vhození peníze do cimbálu hranický rodák, sběratel a literát J. H. A. Gallaš (1756 v Hranicích–1840 tamtéž). Píseň byla zaslána spolu s dalšími moravskému guberniu. Upozornil na ni v rámci obšírného pojednání o guberniálních sběrech František Bartoš.

10 Srov. VLASTA DRCHALOVÁ, *Společenský tanec 16. století.* Věda a život, roč. 11, 1945, čís. 10, s. 434n. Uváděný tanec panský, příbuzný držením i střídáním kroků vpřed a vzad cófavé, je pavana. Autorka připomíná na s. 439, že se prováděla i v kostele, jak dokládá vyobrazení panské svatby v kostele v Neapoli od Giotta. Na obraze zachycený pár (nevěsta s dlouhou vlečkou) přistupuje přes celý chrám k oltáři tímto tancem. – Autorka uvádí dále na s. 438–9 rovněž přepis kroků pavany tančící trojice podle popisu Thoinota Arbeaua z jeho Orchésographie z r. 1588. Na s. 439 svého pojednání přepisuje V. Drchalová i popis zvláštního zacupání muže v pauze mezi jednotlivými slokami tanečníkem zpívané písně za hudebního dobového doprovodu, s poznámkou: „Jako by se Vám třásly nohy.“ Takto popsaný celý tanec včetně zacupání po každé sloce, je panským provedením tříkrokové „cófavé“, jak ji známe z popisu Gallašova z Olomoucka. – V. Drchalová ve zmíněném článku se dotýká vztahu tance a církve v této době. – Při této příležitosti bych chtěla upozornit na vyobrazení téhož panského tance, tančeném vznešenými dvojicemi (jedna z nich je i arcivévoda Maxmilián s chotí) za doprovodu bubnů, píšťaly a trub na tzv. maxmiliánském křišťálovém poháru z r. 1582, rytém diamantem, ze sbírek buchlovského hradu. (Viz vyobrazení). Tato tzv. vítací maxmiliánská číše, jak hlásá i rytý latinský nápis, zaznamenává kromě bohaté ornamentální výzdoby ve dvou pásech nad sebou celkem pět jednotlivých tanečních dvojic včetně tří hudebníků. – Z charakteristiky samotného Arbeaua v článku V. Drchalové vyplývá, že se nar. v Dijonu v r. 1519. Jako kanovník se zabýval církevními tanci, jež byly v té době v oblibě, ale i tanci světskými. – Připomeňme si ještě charakteristiku tance ve starověku a středověku ze s. 434n., ke které V. Drchalová podotýká: „Řeckému starověku byl tanec bohoslužbou. Středověk jednak v něm viděl svod ďáblův, ...jednak jím sloužil Bohu, jak svědčí církevní tance dochované v románských zemích až do 16. století. Renaissance a období následující vytvořily si z tance dokonce jakýsi prostředek státní a stavovské reprezentace...“

11 Srov. Z. JELÍNKOVÁ, *Tance točivé.* Gottwaldov 1959. – Nutno podotknout, že i mezi světskými písněmi k 3/4 vałaskému – starodávnému se zpívaly písně, obsahově se vztahující ke kostelu, knězi atp.

12 Viz popisy tanců z Těšínského a Opavského Slezska v publikaci k videokazetě Slezsko. Popisy tanců ke stejnojmenné videokazetě, Strážnice 1997. Tam i další prameny a literatura.

13 Srov. MILOŠ KAŠLÍK, *Vałaský.* Naše Valašsko, roč. 5, 1939, s. 107n.

14 Viz zmínku v pozn. 5. Tomuto důležitému úkonu – vlastně podle zvykového práva vlastnímu sňatku – věnoval Dr. JÁN KOMOSNÝ studii *Die slawische Hochzeitszeremonie* „pósloň“. In: Ethnologia Slavica, Tomus V, 1973, s. 147n. Srov. též Z. JELÍNKOVÁ, *Arten und Forme der Hochzeitstänze in der Tschechoslowakei.* In: Zbornik Kongresa SUFJ 1965, s. 243n. – Táž, Horňácko, Brno 1966, kap. Tanec, s. 444 a kapitola Společenský a rodinný život, s. 316.

15 Srov. FRANT. SUŠIL, *Moravské národní písně,* Brno 1860, s. 755n. – Králky. – Viz též Z. JELÍNKOVÁ, *Královničky na Hané (jejich formy a tradování).* In: Lidová kultura na Hané. Sborník příspěvků z II. odborné konference 24.–26. 11. 1992, Olomouc 1993, s. 42–59. – Táž, Královnička z Tišnovska a Velkobítešska OKS Brno-venkov 1988. – Podle Lucie Bakešové začínaly královničky v Kozárově na Tišnovsku prosbou dívek k sv. Duchu se sepjatýma rukama a s ob-

řadnými doprovodnými pohupy těla. (Podle L. Bakešové a K. Sojky troubské královničky zase začínaly písní ke sv. Floriánovi.) L. Bakešová ve své rukp. pozůstalosti (nyní v archivu ÚEF-ČAV v Brně) o tom píše: „Pohyby královniček (kozárovských) jsou většinou obřadní: chodění, točení, rozkládání ruk, úklony včetně nápěvů – to vše značí, že v tmavém dávnověku byl to obřad, z něhož udržely se jen zlomky v novém obalu, avšak jádro obřadu toho jest znatelné. Během staletí arciť vytratil se význam obřadu, ustavičně měniv svůj šat... (Viz Královničky z Tišnovska a Velkobítešska s. 4n.)

16 Srov. Z. JELÍNKOVÁ, *Dětské průvody a obchůzky jarního cyklu.* In: Slavnostní průvody. Slovácké muzeum Uh. Hradiště, 1994, s. 77–96.

17 Srov. Z. JELÍNKOVÁ, *Choreografické typy chorovodů, kol a chorovodových her na území ČSSR.* (Příspěvek k systematice lidových tanců). Věstník Národopisné společnosti československé při Československé akademii věd a Slovenskej akadémie vied 1967, č. 1–2, s. 3–48.

18 Srov. LUBOR NIEDERLE, *Rukověť slovanských starožitností.* Praha 1953, kap. VI. Náboženství, víra a kult, s. 284n: „K pohanskému kultu náležela ještě řada slavností a obřadů, konaných v různých dobách ročních. Zčásti ...sloužily k uctívání předků..., ale z větší části jsou to slavnosti kosmologické, vztahující se na konec zimy a příchod jara, na slunovrat letní a zimní, na ukončení prací polních a vznikly vesměs z podnětů hospodářských. ...byl to všude hospodářský podnět, který vedl lid k tomu, aby se jistými obřady a modlitbami obracel k těm démonům a bohům, kteří zde přicházejí v úvahu. Bylo to především slunce... A obřady při těchto slavnostech nejsou nic jiného, než čarodějné nebo magické akty, které měly působit na síly kosmické, aby se dosáhlo dobrých výsledků hospodářských.

19 Srov. rkp. záznamy těchto her z různých lokalit Valašska, Lašska i Slovenska v archivu ÚEF-ČSAV v Brně. V živé podobě se tato hra udržovala ještě v 60.–70. letech tohoto stol. ve Frenštátě pod Radhoštěm. V 50. letech konávaly pravidelně obchůzku po chalupách v celém širém okolí chlapci z Horní nebo Prostřední Bečvy.

20 Srov. J. A. H. GALLAŠ, *Romantické povídky.* ELK Praha 1941, s. 205. O salaších, Valaších, jejich živnosti, způsobu, mravech, stroji a obyčejích.

21 Viz *Lidové písně a tance z Valašskokloboucka I.* ČSAV Praha 1955. Vánoční koledy a hry. Od s. 127. Viz koledy č. 70a, 71, 72b, 73, 77.

22 Srov. F. MENČÍK, *Příspěvky k dějinám českého divadla.* Rozpravy Čes. Akademie, roč. 4, tř 3, č. 1, s. 119, Praha 1895.

23 Srov. JAN TROJAN, *Moravismy v hudbě 17. a 18. století.* In: Moravismy v české hudbě, Brno 1985. – JIŘÍ SEHNAL, *Třídní rozdíly v tancích 17. stol.* Zprávy Okresního muzea v Gottwaldově, 1959, č. 23, s. 41–48.

24 Srov. Z. JELÍNKOVÁ, *Valašsko. Popisy tanců ke stejnojmenné kazetě.* Strážnice 1994, s. 43n. – Valaská z Jasénky. Tanečník při „vědmu“ „žehná“ tanečnici pravou rukou, ona se rychle točí. – Táž, Slovácko I, Strážnice 1996, s. 191n. – Točená z Provodova. (Tanečník „žehná“ točící se dívce levicí).

25 Srov. Z. JELÍNKOVÁ, *Lidový tanec na Lašsku.* In: Lašsko. Popisy tanců ke stejnojmenné videokazetě, Strážnice 1996, s. 16. – Tamtéž s. 46. Požehnany z Janovic (popis), s. 185n. – Literatura a prameny. – Tanec požehnaný (y) včetně dalších názvů obsahují všechny valašské, lašské, slezské sbírky tanců v četných pohybových obměnách. Ve vyjmenovaných územích je to jeden z nejoblíbenějších a nejrozšířenějších tanců. Svojí melodikou inspiroval Janáčka (Lašské tance).

The Religious Elements in Folk Dances

Abstract

The dance has never been an event in itself. Since the remote past it has been connected with religion serving the deities; it was an important part of the cult. Such was the situation in ancient Greece and Rome. In relation to deities the function of the dance was both celebrating and precatory and thanksgiving. The dance was also part of the theatre and had a specific function in social life. The dance form has been gradually perfected and culminated in the unification of the poetic word, music and dance movements into one harmonic entity. From the point of view of form and aim the dance was divided intro several categories.

The Christianity changed the view of the dance form and the dance performance. In the Middle Ages the dance was regarded as a devil's temptation, and therefore all that reminded of both pre-

Christian period and the manifestations of high-spirited, licentious joy was suppressed. The dancers were punished, various bans were imposed, the priests and landlords were up against the dance. The liking for dance, however, could not be uprooted. Therefore the old pagan and ancient forms were covered by those which did not offend Christian feelings. Therefore – as a musical dance accompaniment – the religious songs celebrating Mother of God, Mesiah and St. John the Baptist etc. appeared. The religious texts accepted the tune and the rhythm of the dance songs, i. e. walking dances in the period of the Renaissance which the dance "coufavá" (the dance with back movements) from Moravian Haná or rotating dances with the part of polonaise at the beginning. The similar dances were also applied as rite dances connected with wedding, Easter, Whitsun or solstice. In some of the dances, walks-about and processions the pre-Christian elements were not removed, i. e. the accompanying song texts or the form of the dance or the ceremony linked with dance manifestations. Another time the form preserved its original shape, and only the text of the accompanying song was Christian (the removal of Death, walks-about with Summer-May, the procession and the dances of little queens). In some cases the Church adopted certain dance and tune elements of folk dances and incorporated them in religious plays. In this way they penetrated, for example, into Christian shepherds' plays performed in the past by the Church by pupils after vespers; the last traces of which could be seen even nowadays in the mountainous regions of Moravian Wallachia and North Moravia in the form of folk Christmas shepherds' plays.

The religious topics and the link between the dance forms, religious rites and with the Christian liturgical year concern, above all, older dance forms (khorovod dances, rounds, khorovod plays, walking and rotating coupled dances, some individual forms, male lively country dances, such as "odzemek" or "hajducha". In the most contemporary layer of the so-called figure dances only the reflection of religiousness, e. g. in the blessed dance in Moravian Wallachia and North Moravia and with its Silesian Polish counterparts (zegnany, blagoslawjony). The Germans from Kravaře danced the same dance named Segentanz, in Poland Bischofstanz.

Religiöse Elemente in Volkstänzen

Zusammenfassung

Die Tanzkunst war nie ein Selbstzweck. Seit den ältesten Zeiten war der Tanz in Verbindung mit der Religion und in Diensten den Göttern ein wichtiger Bestandteil des Kults. So war es in antikem Griechenland und antikem Rom. In bezug auf die Götter diente der Tanz einerseits als Bitte und Dank, anderseits als Feier. Der Tanz gehörte gleichfalls zum Theater und spielte seine Rolle auch im gesellschaftlichen Leben. Die Tanzform vervollkommnete sich mit der Zeit und erreichte ihren Höhepunkt in der Verbindung von Dichterwort, Musik und Tanz in eine harmonische Einheit. Was die Form und das Ziel betrifft, entzweigte sich der Tanz in mehrere Kategorien.

Das Christentum hat die Einstellung zur Form und Aufführung der Tänze geändert. Das Mittelalter hat sie als Teufelsversuchung angesehen und deshalb alles bekämpft, was an die vorchristliche Zeit erinnerte, und alles, was fröhlich, lebensfrisch und ungebunden war. Die Tänzer wurden bestraft, verschiedene Verbote ausgegeben. Gegen Tänze eiferten Priester sowie Adelige. Die Vorliebe für Tänze war jedoch nicht auszurotten. Deshalb wurden die alten heidnischen und altertümlichen Formen mit anderen Formen überdeckt, die das christliche Empfinden nicht beleidigten. Als Begleitung zu Tänzen kamen auf diese Weise religiös gestimmte Lieder zum Vorschein, die die Mutter Gottes, den Messias, Johannes den Täufer u.a. besangen. An die religiösen Texte wurden die Melodik und Rhytmik der üblichen Tanzlieder angepasst, die in der Rennaissancezeit die sog. Schreittänze begleiteten. In diese Tanzkategorie gehört auch der hannakische Rückwärtstanz „cófavá" oder Drehtänze mit einem polonnaiseartigen Einleitungsteil. Ähnliche Tänze dienten auch als zeremonielle Tänze anläßlich Hochzeit, Ostern, Pfingsten, Sonnenwende. Bei einigen Tänzen, Rundgängen und Umzügen gelang es nicht, die vorchristlichen Elemente völlig zu eliminieren, ob in Liedertexten, Tanzformen oder Zeremonien. In anderen Fällen blieb die Originalform erhalten, nur der Liedertext war christlich orientiert. (Austragen der Todespuppe, Rundgang mit Maienkränzen, Umzug und Tänze der jungen Königinnen). Manchmal übernahm die Kirche bestimmte Volkstanzelemente und komponierte sie in die Religionsspiele ein. Auf solche Weise kamen sie in die Weihnachtspastoralen, die einst von Schülern nach der Vesper aufgeführt wurden. Als volkstümliche Weihnachtspastoralen klingen sie heute noch in den Bergregionen der Walachei und Lachei aus.

Religiöse Ideen und Verbinden der Tanzformen mit religiösen Zeremonien und dem lithurgischen christlichen Kalender betreffen vor allem die älteren Tanzformen (Chortänze, Reigen, Chorspiele, Schreit- und Drehtänze, einige individuelle Springtänze vom Typ „skok“, „odzemek“, „hajduch“). Unter den neuesten sog. figuralen Tänzen finden wir nur einen Nachhall der Religiosität, z.B. im Tanz „požehnaný“ (Segentanz) in der Walachei und der Lachei. Die schlesischen und polnischen Varianten sind „žegnany“ und „blagoslavjony“. Bei der deutschen Bevölkerung im Sudetengebiet bei Kravaře wurde der Tanz unter dem Namen Segentanz, in Polen unter dem Namen Bischofstanz bekannt.

MAGICKÉ PRVKY V TANEČNÍM MATERIÁLU FOLKLÓRNÍHO SOUBORU

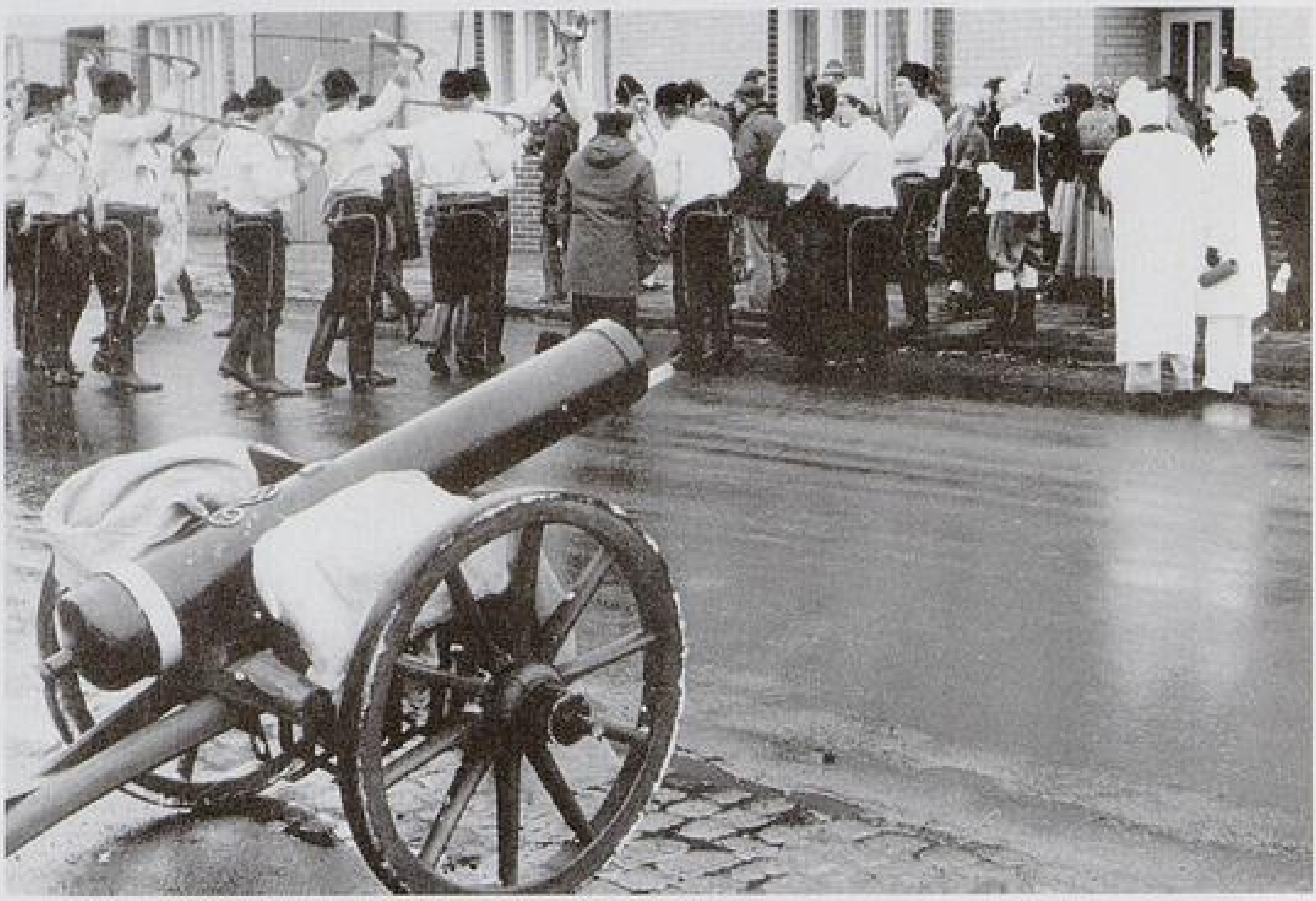
ROMANA HABARTOVÁ, Slovácké muzeum, Uherské Hradiště

Uherskohradišťsko můžeme stále považovat za subregion, který si dodnes udržuje bohaté hudební, zpěvácké a taneční tradice. Funguje zde velká řada vesnických skupin (z těch nejznámějších – Pentla Boršice u Buchlovic, Folklórní studio Buchlovice), ke kterým bychom mohli přiřadit v posledních letech i tzv. hodové chasy (např. z Kunovic, Polešovic, Nedakonic, Břestku). Staly se důležitou součástí kulturních aktivit v obcích a mají velkou zásluhu na udržování a rozvíjení tradičního folklórního materiálu.

Vedle nich jsou to městské folklórní soubory nebo také soubory lidových písní a tanců (Hradišťan, Kunovjan, Olšava, Dolina), jejichž nároky na zpracování a interpretaci folklórního a zvykoslovného materiálu jsou mnohem větší. Scénická tvorba těchto souborů si vyžaduje spolupráci s odborníky z řad etnografů, folkloristů, hudebních a tanečních specialistů. K těmto kolektivům se téměř 20 let řadí i folklórní soubor Kunovjan. Od začátku 80. let se kolektiv pod vedením školeného uměleckého vedoucího a choreografa začal věnovat scénickému zpracování zvyků a obyčejů výročního a rodinného cyklu, zajímavě pojímá pracovní náměty. Prvky magického a věrského zaměření s vegetativní, plodnostní a ochrannou funkcí bývají spíše ojedinělým prvkem ve scénicky zpracovaných folklórních materiálech. V kmenových kompozicích souboru Kunovjan můžeme vypozorovat magicko-věrské představy v hudebně, tanečně a pěvecky zpracovaných monotematických pásmech *Na konopě* – fašankové tance, *Neseme Mařenu* – tance jarního novoročí, *Dolňácká suita* – od námluv k úvodu dítěte do života, *Svatební motivy z Dolňácka* – obrázky druhého svatebního dne, *Rozlúčka* – pohřební obřady a obyčeje, *Idú ženci z pole, prostírajte stole* – hospodářské obyčeje a praktiky vážící se k půdě a úrodě od setby ke sklizni, zakončené oslavou úrody[1] – *dožatou*.

Pro zpracování výročních a rodinných obyčejů s věrskými představami mají soubory či skupiny, které se věnují této části zájmové umělecké činnosti, dostatek písemných materiálů. Od minulého století se záznamy objevují v časopisech, v kalendářích, byla vydána řada sborníků, publikací a monografií a v neposlední řadě jsou to bibliografie, které jsou díky záslužné práci odborníků nepostradatelnou pomůckou při zpracovávání konkrétních témat.

Dnes nenajdeme na Hradišťsku folklórní soubor či skupinu, která by ve svém repertoáru neměla zařazeny fašankové tance. Jejich prezentace v tomto případě probíhá ve dvou polohách – přímo v terénu a v jevištní podobě. Soubory, skupiny i hodové chasy tvoří hlavní součást fašankových obchůzek ve svých obcích a většina z nich přenáší taneční *masopustní* projev také na scénu. Folklórní soubor Kunovjan se tradičně účastní masopustních obchůzek v Kunovicích, cimbálová muzika Kunovjan doprovází každoročně obchůzku nebo večerní besedu u cimbálu spojenou s pochováváním basy společně s tanečníky v Kunovicích nebo také samostatně, a to v Mikovicích, v Břestku nebo v Polešovicích. Každým rokem se vedle množství renovovaných masek reagujících na novoty ve společenském a politickém dění, vyskytují tradiční lidové masky zajišťující původně ochranu a prosperitu, plodnost a blahodárnost (zoomorfní masky, maska naditého, chlap za babu či na půl baba na půl chlap, cikánky). V Kunovicích patří dodnes k nejvýraznějším maska medvěda, jehož obskakování a dotyk s jeho chlupy měly blahodárně působit na zdraví a plodnost

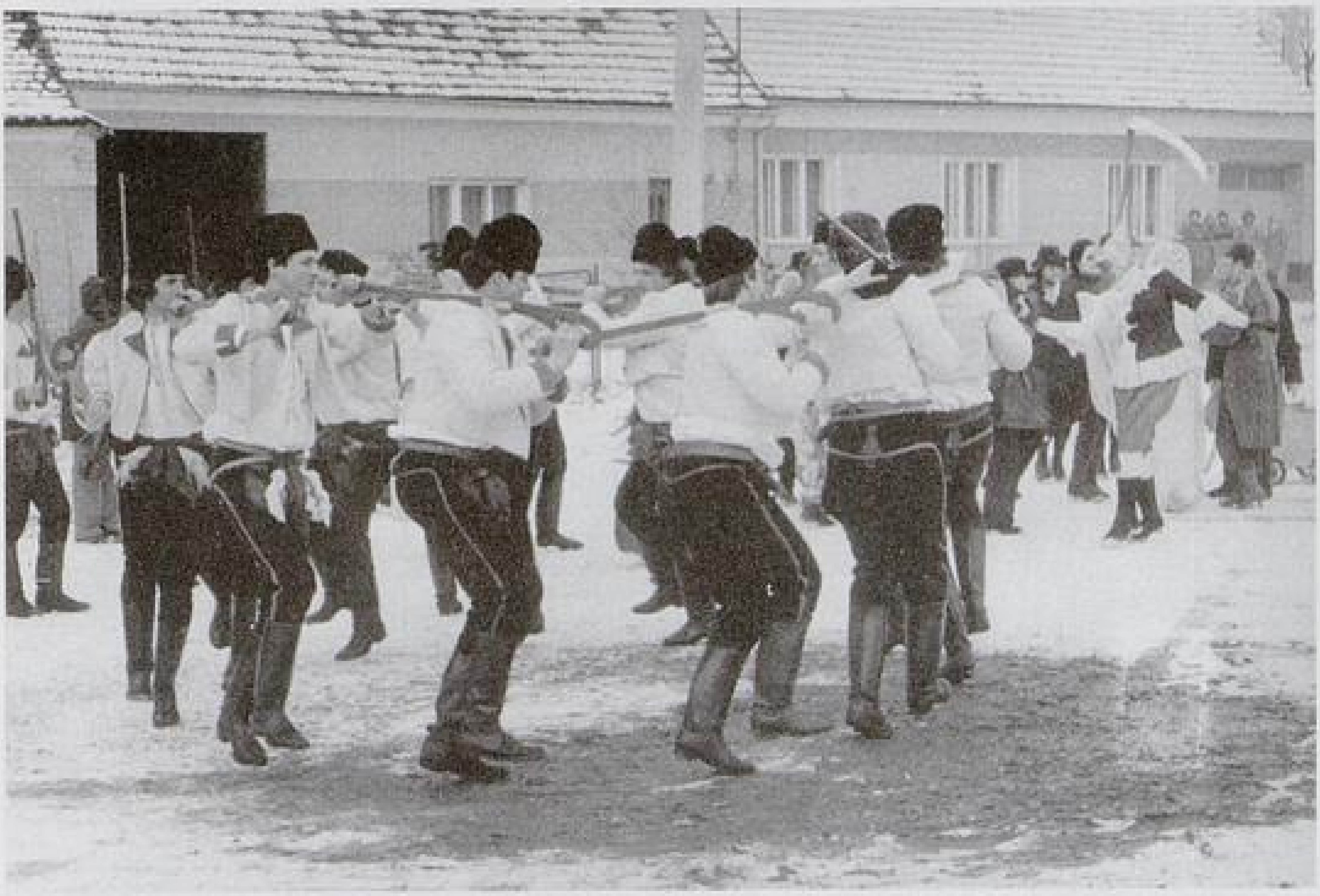


Obr. 1. Fašanková obchůzka v Kunovicích, 1982.

hospodyně či dívky, stejně tak na zdar vegetace a dobytka.[2] Z řad tanečníků Kunovjanu a chlapců hodové chasy je vytvořena celé dělostřelecká garda, která *nadíváním* igelitových sáčků plněných acetylénem do děla dotváří správnou fašankovou atmosféru a upozorňuje na pohyb průvodu v obci. Původní funkci hlučení a vydávání silných zvuků jako ochranu proti zlým silám si dnes nikdo neuvědomuje (obr. 1).

Vedle tradiční masopustní obchůzky v obci se pro soubor Kunovjan staly fašankové tance námětem pro vytvoření scénického monotematického tanečně–hudebně–pěveckého pásma nazvaného *Na konopě*. Sám název napovídá, že jde o tance vegetativního zaměření. Tančily se na závěr fašanku a předváděly je obvykle starší ženy, tzv. *dračice,* ke kterým se přidávali všichni přítomní. Tance, taneční hry a odpovídající nápěvy naznačují, že se jedná o zlomky starých religijních obřadů. Účelem tanců bylo zabezpečení zdraví, zdar vegetace, dobytka, lovu. Choreografie obsahuje taneční hry a tance (šlapák, obkročák, žabská), jejichž jednotlivé figury naznačují plodnostní magii spočívající v zajištění plodnosti a prosperity v hospodářském a rodinném životě. Zvykosloví je rozpracováno od chození *po babkování* nebo také *po škarkách,* přes blahodárné vyskakování a skákání *na konopě,* s pohybovým využitím celé řady pracovních úkonů a motivů od setí lnu a konopí, zavlačování, okopávání, pletí a přetrhávání, sklízení, máčení, sušení až k podomáckému zpracování lnu a konopí na přeslici a na stavu. Tanec je rozvíjen od mužských tzv. mečových tanců *podšable* s typickým řetězovým kolovým řazením, s podtáčením pod šavlemi, kterými *fašančáré* pohybují tak, že rozeznívají kovové kroužky umístěné po délce dřevěné šavle. Tanec je rozvíjen překračováním spojených šavlí, procházením spodní a horní branou, překládáním šavlí uvnitř a vně kruhu atd. (obr. 2).

Téměř všechna taneční pásma folklórního souboru Kunovjan jsou umocněna komplexní výtvarnou stránkou scény – od krojů, či lépe řečeno kostýmů, přes rekvizity a další výrazové prostředky, které tvoří kompaktní harmonický celek. Ne jinak je tomu v tomto



Obr. 2. Fašanková obchůzka v Kunovicích, tanec „podšable“, 1982.

případě, kdy je scéna rozvíjena příchodem *kunovských bab,* starých žen, které v Kunovicích mají – ve srovnání s okolními obcemi – výjimečné schopnosti. Na scénu přicházejí tři *drijáčnice,* které již svým vzezřením znásobují výraz obřadovosti a věrskosti. Tento výraz je podpořen obřadními atributy, jimiž magicky působily a podporovaly zdar úrody. Jsou ověnčeny symboly v podobě snopku z konopí a lnu uvázaného tanečnici od beder až vysoko nad hlavu, věnce cibule a věnce česneku. Jejich výstup je umocněn zpěvem a tancem v páru s vysokým a širokým vyskakováním (obr. 3).

Toto bude na konopě, toto bude na len,
toto bude na cibulu, toto bude na křen.
Toto na len, toto na len, toto na konopě,
toto starém, toto mladém na konopné gatě.

Výrazové prostředky a symbolika představovaná využitými atributy – rekvizitami, gesty, krokovými a tanečními variacemi jsou v průběhu děje podporovány muzikou a zpěvy, které se textově váží k tanci a k jeho celému obsahu. Zajištění úrody a růst plodin býval podporován dalšími magickými úkony souvisejícími s vodou. Právě voda, oheň a zelené ratolesti měly v povědomí lidí magickou a blahonosnou sílu. Děj je rozvíjen setím konopí a lnu za zpěvu *Sejem, sejem konopice, aby byly rozrostnice...,* kdy se všechny dívky postupně zapojují do starobylého kolového tance, který měl při *konopicích* zajistit co největší působení na úrodu. Choreograf využil pro další rozvíjení děje pomyslné *máčání konopic* přirozenými výrazovými prostředky.

Po dotrhání lnu a konopí a jeho posbírání do snopků dívky prosily slunce o seslání paprsků, aby se rostliny brzy usušily.

Obr. 3. „Na konopě" – skákání na konopě, 1981.

Slunéčko polední, veselo pohlédni,
pohlédni veselo, aby ně pazdeří púšťalo.

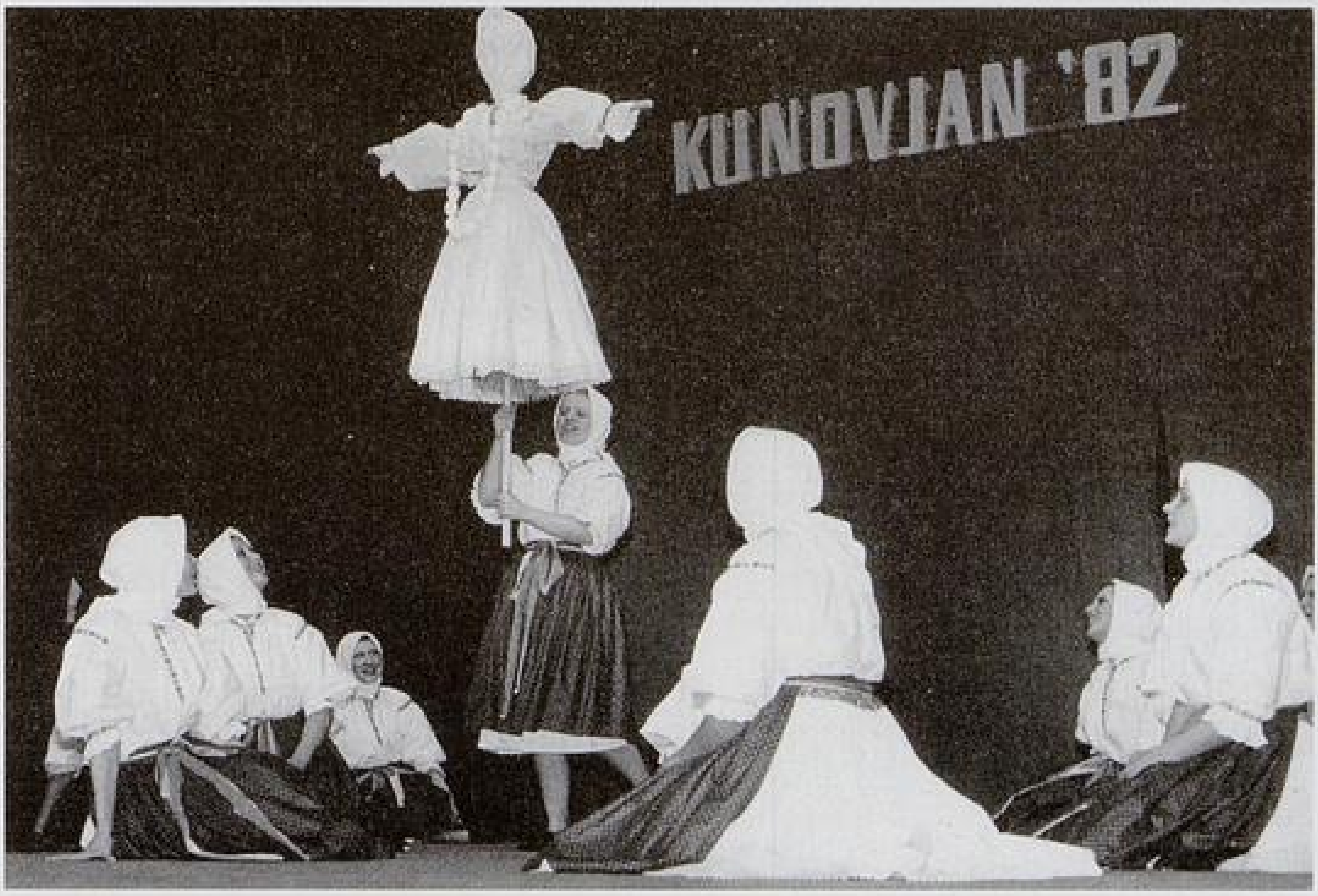
Při trhání a sklízení poskonného konopí se mezi ním někdy objevilo také konopí s roztřepenou hlavičkou, tzv. *kurvičky*. Takové konopěnce se dívky vždy vyhýbaly a snažily se, aby jej dostala druhá. Tohoto zápisu využil choreograf pro magické zaklínání nad snopky konopí.

Skázal ti tvůj milý dobrý deň,
abys nejedla, nepila celý deň.
Až ně jich takových devět odevzdáš,
svého milého uhlídáš.

Posílám ti lásku po provázku
a konopju po holi,
aby sa ti védlo po voli.

Celá kompozice je ukončena příchodem chlapců do *izby* a společným párovým tancem *šlapákem* a *sedlckou častkovskou*. V choreografii celého bloku byly využity tance prosperitní, převážně vegetativního charakteru, spojené s vírou v magické působení tance na budoucí úrodu.

Náměty jarního novoročí – vynášení smrti a přinášení létečka, borku – patří mezi jarními obyčeji k nejzávažnějším a jsou podobně jako masopustní tance častým materiálem, ze kterého čerpají jak dětské tak dospělé národopisné kolektivy. Folklórní soubor Kunovjan



Obr. 4. „Neseme Mařenu" – zpracování jarního novoročí, 1982.

použil tuto látku během své existence ve dvou jarních tanečních číslech – *Neseme Mařenu* a *Mařena, Morena*.

Neseme Mařenu, pěkně vystrojenú,
kvítečky, lístečky, modrá fiala,
tak je vystrojená naša Mařena.

S vynášením symbolu smrti souvisela víra v odpuzení zimy a v příchod nového jara, která překryla původní význam kultovní obětiny. Slovesný materiál použitý Kunovjanem vyjadřuje více obřadních momentů. Tanec založený na jednoduchých krokových variacích je umocněn obřadními popěvky, mezi nimiž se objevují motivy, které symbolicky vyjadřují ničení zla (obr. 4).

Mařena, Mařena, za kohos' umřela.
Za pána rychtára, aj za jeho syna.

Smrtná neděla, gde sas poděla,
ona sa nám utopila, aby dětí nedávila.

Smrt, smrt ukrutná, kysalica nechutná,
kyselicu zíme a smrt utopíme.

Motiv vynášení smrti je spojen na scéně s přinášením létečka, jímž byl mladý *borek* – vršek borovice.[3] Pokud však nebyla k dispozici *halúzka* – větvička borovice, nosily dívky i lísku, které byl připisován magický význam – její jehnědy měly podpořit úrodnost. Také suchá planá trnka symbolizovala ochranu před zlými silami (obr. 5).

Smrt nesem ze vsi, nové léto do vsi.
Buďte páni veselí v tú Květnú neděli.

Buďte tu tetičky veselé,
už vám to létečko neseme,
pěkné zelené rozmarýnové.

Mezi jarními koledami, jež obsahují předkřesťanské motivy zajišťující úrodu a podporující zdar v přírodě, jsou v repertoáru dívek z Kunovjanu obsaženy i takové popěvky, ve kterých jsou staré rituály překryty postavami svatých. Věrské praktiky jsou v taneční kompozici umocněny pouze využitím atributů a jsou podmaněny hudebním zpracováním.

Mařena, Mařena, gdes' ty klúče poděla.
Dala sem ich, dala, svatému Iří,
aby nám otevřel do ráje dveří.

Svatý Iří stává, zem nám odmykává,
aby rústla tráva, tráva zelená,
a z ní vykvětla ruža červená.

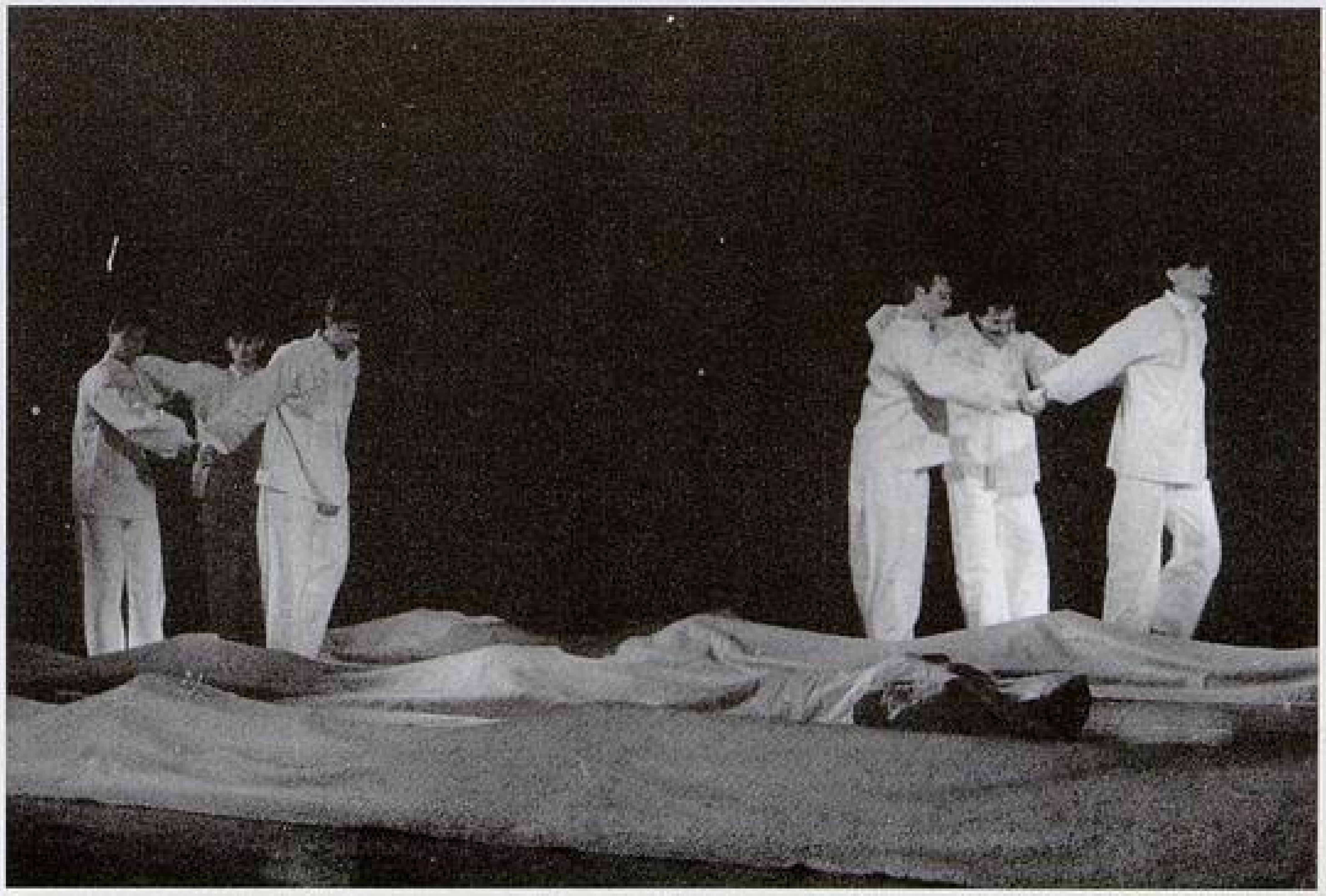
Námětem pro tanečně–hudebně–pěvecké číslo *Idú ženci z pole, prostírajte stole* se staly nejdůležitější zemědělské práce – orba, setí, růst, sklizeň a oslava úrody. Před samotným setím objížděli a pluhem oborávali katastr *předlegruti* a *legruti* (odvedenci), chlapci 19 až

Obr. 5. „Mařena, Mařena" – vynášení létečka, 1989.

21 letí, kteří čekali na *asendu* nebo byli u první *asendy* (u odvodu). Při orbě, která měla obec ochraňovat před neúrodou, velkou vodou, ohněm a nemocemi, se chlapci střídali. Snad bychom mohli toto objíždění obce s pluhem brát jako uzavírání magického kruhu, který měl zajistit ochranu před vstupem zlých mocností.[4] Tímto momentem začíná děj spočívající v jednoduché taneční kompozici s nápaditými výrazovými prostředky, znázorňujícími pluh, brázdy, rostoucí obilí apod. (obr. 6).

Před samotným setím, které na jevišti provádějí rozsévači, mísí do osiva hrst obilí z posvěceného a požehnaného dožínkového věnce a posledního snopu loňské úrody, jež magicky mělo zajišťovat větší úrodnost polí. Osetá pole byla hlídána, růst obilovin a úroda byla sledována v průběhu vegetace. Na jevišti jsou první klasy *ohledávány* před námelem a jinými nemocemi. Podobně jako setí, tak i sečení začínalo obřadně. Na jevišti je děj rozvíjen pohybem stébel (dívky) a krokovými prvky ženců (chlapců). Působivá hudební stylizace silně podporuje danou náladu. První klasy byly sečeny do kříže a působili na zmnožování obilnin. I v tomto případě se choreograf pokusil při pokosu klást děvčata (tedy stébla obilovin) tak, aby opticky působila na diváka. Při dožínání nechávali na poli poslední stébla, aby se v příštím roce hodně urodilo a aby se poli neodebrala plodivá schopnost (obr. 7).

Při ukončení sklizně obřadně předávali ženci a žnečky hospodáři dožínkový věnec a pronášeli vinše nebo přání, které připomínají magické formule s blahonosným posláním. Za zpěvu těchto přání pomyslně předávají žnečky i ženci – tanečníci Kunovjanu hospodáři věnec, za který je přestrojena tanečnice. S ní obřadně tančí nejlepší ženci. Jednoduše a výstižně výtvarně řešený věnec je symbolicky předán do hospodářova domu, kde je uspořádána slavnostní večeře jako oslava ukončení sklizně. Na scéně je toto předání znázorněno rytmickými podupy tanečníků a tanečnic v párech a točením tanečnice v sólo tanci v čele průvodu, který vytancovává ze scény (obr. 8).



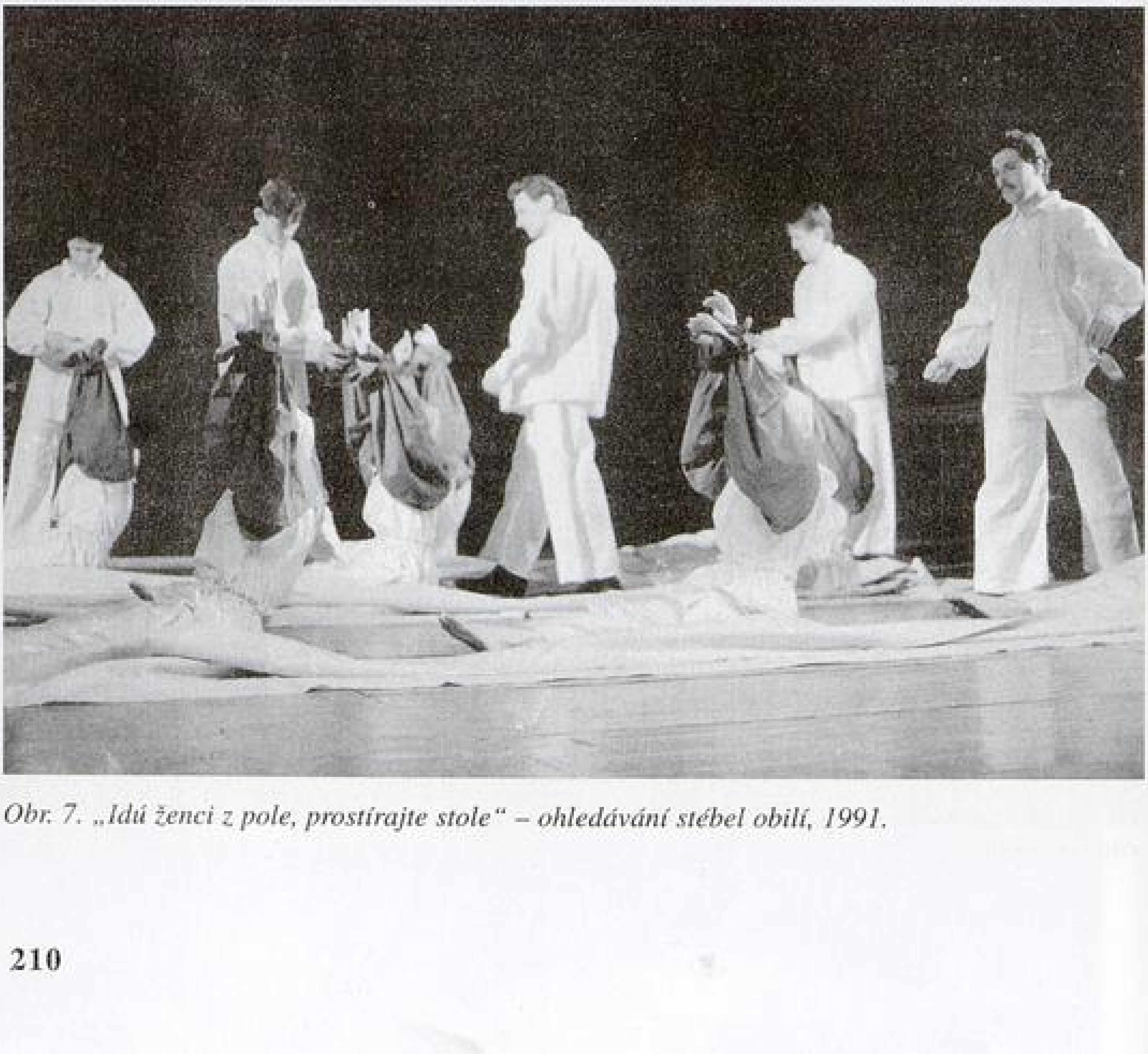
Obr. 6. „Idú ženci z pole, prostírajte stole" – zpracování pracovních motivů – oborávání a zavlačování, 1991.

Zpracování žatevních a dožínkových obyčejů není mezi folklórními soubory příliš obvyklé. Pokud se mu někdo věnoval, došlo spíše k deformaci námětu, na který byly nabaleny polopatismy a bezvýznamné posunky. Kunovjan pojal zpracování dožínkového obyčeje jako nadregionální tanečně hudební stylizaci s jednoduchými výrazovými prostředky, bez použití jakýchkoliv rekvizit. Stěžejní práci odvedl hudební doprovod. Za toto taneční pásmo získal Kunovjan ocenění Laureát Strážnice 1994 *za výjimečně vysokou výtvarnou úroveň jevištního projevu.*

Také rodinné obyčeje (úvod, svatba, úmrtí) se staly námětem pro vznik kmenových čísel Kunovjanu. Námět tradičního svatebního obřadu byl zpracován ve dvou komponovaných tanečně hudebně pěveckých blocích nazvaných *Dolňácká suita* a *Svatební obrázky z Uherskohradišťska*. První z nich je pojat od námluv dvou mladých lidí až k uvádění dítěte do života. Tento motiv se stal stěžejním okamžikem celého tanečního pásma, neboť se na scéně odehrává jeden z nejzávažnějších okamžiků v životě – úvod jako očistný obřad, který ukončuje izolaci šestinedělky za koutní plachtou (obr. 9).

Odřežem kútnú plachtičku, ukaž sa Janíčku s mamičkú.
Utřu vás kútnú plachtičkú, ať ste do roka mamičkú.
Chytnem sa kútnej plachtičky, my chcem byt do roka mamičky.

Samotné odřezávání koutní plachty bylo považováno za obřadní akt a dítě bylo v obklopení nejváženějších osob přijímáno do společnosti. Akt odřezávání mohly provádět pouze ženy, které měly po klimakteriu, neboť dotyk s koutní plachtou magicky působil na plodnost, a tak se často stávalo, že ženy, které nemohly otěhotnět, bývaly vždy přítomny této důležité události. Stejně tak je tomu na jevišti. *Drijáčnice* jako žena splňující výše uvedené podmínky obřadně a za asistence ostatních žen odřezává koutní plachtu. Poté se však ener-



Obr. 7. „Idú ženci z pole, prostírajte stole" – ohledávání stébel obilí, 1991.

gicky se zpěvem snaží dotknout všech dívek, aby podpořila jejich plodnost. Dívky, které se ještě nechtěly vdávat, se jí snažily vyhnout z cesty[5] (obr. 10).

Taneční kompozice *Svatební motivy z Uherskohradišťska* zahrnula část tradičního svatebního obřadu od loučení nevěsty s rodiči, požehnání až ke stěhování nevěsty k ženichovi. Přesto, že se v průběhu svatebního veselí odehrávala řada magicko-věrských praktik, do tohoto bloku nebyly zařazeny. Při prodávání nevěsty ženichovi se jejich výrazovými prostředky stalo symbolické *válení se bříšky po sobě* a vzájemné dotýkání, podporující příchod budoucího života. Vdané ženy se snažily v každém případě zatančit si s ženichem nebo se ho alespoň dotknout s vírou, že omládnou a opět se v nich probudí *nová míza* (obr. 11).

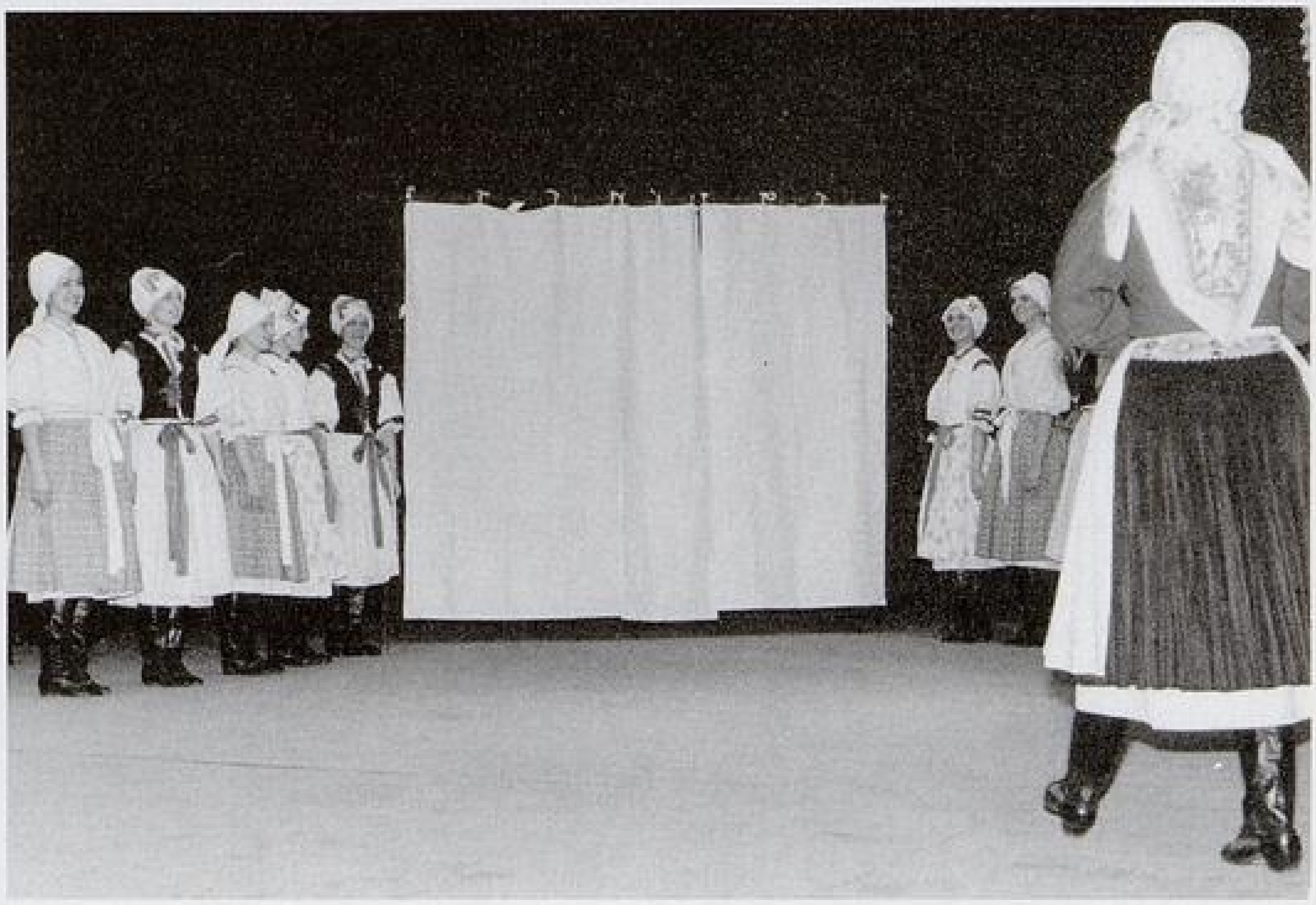
Poď synečku, poď kupečku, prodáme ti peřinečku.
Kolik zhlavců, tolik chlapců, kolik pérek, tolik cérek.

My chceme kupečka v kožúšku,
co sa nám poválá po brúšku.
My chceme kupečka, co má bílú hlavu,
klobúček s pantlama a voniku voňavú.

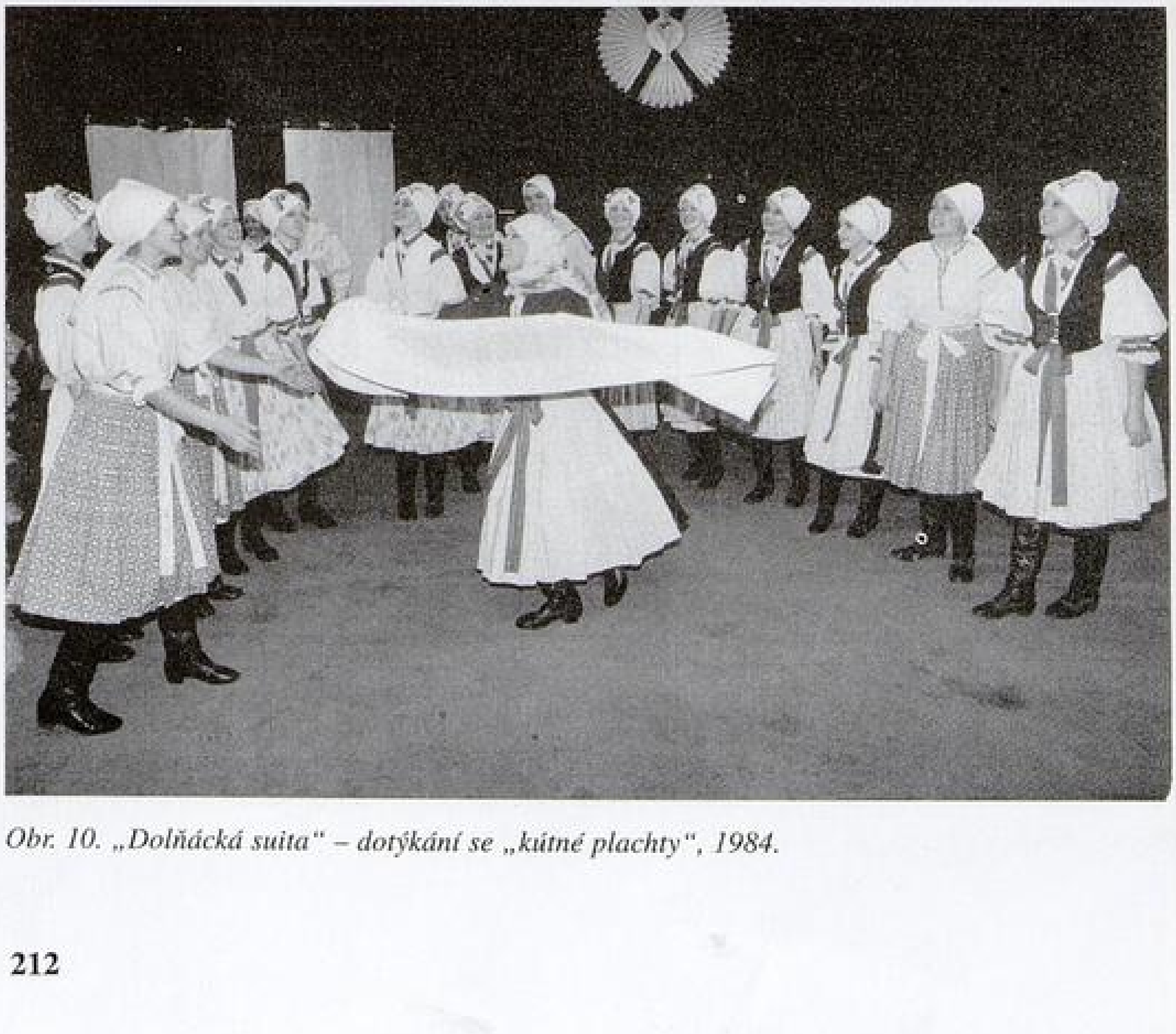
Oj, dívča, dívča, bílá růža, tobě nebylo třeba muža.
Oj, muža, muža, ani dítek, mohlas' chodívat jako kvítek.

Protože se jedná o tanečně hudební zpracování humorného charakteru, převažují v náznacích až lascivní prvky spojené s příchodem maskovaných účastníků svatby – *kotů,* jež v přestrojení a maskování mohli dělat i nepřístojnosti, s pucováním holének, při kterém se

Obr. 8. „Idú ženci z pole, prostírajte stole" – tanec dožínkového věnce, 1991.



Obr. 9. „Dolňácká suita" – od svatebních zvyků k narození dítěte – obřadní odřezávání „kútné plachty", 1984.



Obr. 10. „Dolňácká suita" – dotýkání se „kútné plachty", 1984.

Obr. 11. „Svatební motivy z Dolňácka“ – prodávání nevěsty ženichovi, 1989.

Obr. 12. „Svatební motivy z Dolňácka“ – druhý svatební den – holení, 1989.

často pucovaly nejen boty a s holením mužských brad v interpretaci tanečnic *drijáčnic* (obr. 12).

Počkajte ludé lidičky, vypiglujem vám čižmičky.
My chceme dobře krémovat, vaše holénky pucovat.
Teď pucujeme nevěstě, zaplatí ženichu na dvě stě.
Dovézli nám ju koníčky, měla špinavé nožičky.
Doveďte naše galánečky, vypucujem jim holénečky.

Dyž sa kúří, nech sa kúří šak sa kúří z komína,
naša Kača v peci zapálila, zhořela jí košula.

Jedú holiči, jedú do Prahy,
a budú holit chlupaté brady.

Já mám brúsek, ostrý brúsek, mezi nohama.
Gdo chce brúsit, može brúsit třeba do rána.

Závěr tance je rozdováděný, dvě kunovské *drijáčnice* s noži holí všechny přítomné muže a blok je ukončen bujarým veselím v párovém tanci *častkovská sedlcká*.

Do svého repertoáru zařadil Kunovjan také obřady a obyčeje, které se váží k úmrtí člověka. Strach ze smrti, spojený s lítostí a smutkem hraje v lidové obřadnosti významnou úlohu. Rozdíl však byl v případě, kdy člověk umíral přirozenou smrtí – byl *zatájený* či zemřel tragicky. Scénická zkratka tragické smrti mladého chlapce, jeho oplakávání, až po vystrojení trachty-hostiny je na scéně v podání Kunovjanu prostoupeno magicko-nábo-

Obr. 13. „Rozlúčka" – „Juru v lesi zabilo", 1989.

ženskými úkony, které symbolicky pozůstalým napomáhají k udržení přízně zemřelých a zároveň zajišťují jejich izolaci a zabraňují jejich možnému návratu a škodlivému působení. V pohřebních obřadech a obyčejích se snad udrželo do dnešních dnů nejvíce věrských představ, které se snažila církev vymítit a dát jim křesťanský obsah. Tak je na scéně obcházení zemřelého s rozžatou svíčkou – *hromičkou* chápáno z hlediska lidové víry jako magické působení a ochrana proti zlým silám, z náboženského hlediska je světlem Kristovým, jež svítí zemřelému na věčnost. Hudební stránka *Rozlúčky* je zvýrazněna vyzváněním zvonů, jejichž hlučení původně odhánělo zlé mocnosti, dnes je tímto *umíráčkem* oznamováno skonání. Návratu duše zemřelého a její pokoj mělo také zabránit trojité ťuknutí rakve na márách o práh, které je v podání souboru umocněno působivou hudební úpravou, jež podporuje a usnadňuje zpracování náročného tématu na scéně (obr. 13).

Vy, buchlovské zvony, na dva hlasy zvoňte,
vy, moji rodiči, zbohem ostávajte.
Já si sem naseju zeleného listí,
skoro-li sa milý, skoro-li sa vyspí.

Symbolická trachta (hostina) na scéně je chápána jako jeho neuskutečněná svatba, se všemi okázalostmi, které k ní patří.

Zpěv, tanec a hudba je neoddělitelnou součástí nejen svátečních a slavnostních dnů, ale také našeho každodenního života. V dávné minulosti doprovázely výroční, rodinné, hospodářské, společenské i právní obyčeje, ale z dnešní obyčejové tradice se pomalu vytrácejí a málokdo z nás si uvědomuje jejich původní poslání, jejich smysl. Víra v magické působení slova, pohybu, symbolů atd. byla nápomocna v rodině i v hospodářství, napomáhala k zajištění jejich ochranné, vegetační a plodnostní funkce.

Folklór a tím více folklór na scéně se stále častěji stává materiálem, který není využíván pouze pro zábavu, pro potěšení nebo snad pro reprezentaci. Jeho poznávání a pochopení za spoluúčasti odborníků[6] vede k vytváření vědomé umělecké tvorby a k znovuobjevování a uvědomování dávno objeveného.[7]

Poznámky:

1 Folklórní soubor Kunovjan vznikl v roce 1969 jako dětský kolektiv, který do roku 1983 působil v Kunovicích, tehdy v aglomeraci Uherské Hradiště. Vznikl v době, kdy byla přerušena dlouholetá činnost Slováckého krůžku Kunovjan (pracoval v obci od začátku 30. let do 1. poloviny 60. let, kdy byla jeho činnost z politických důvodů přerušena). V roce 1977 se téměř dospělý soubor Kunovjan představil svou první premiérou a od tohoto roku přichází každé dvě léta s novým celoročním pořadem. Do letošního roku, kdy se na jaře uskutečnila už desátá premiéra, vytvořil kolektiv na 50 choreografií. Od tanečního a písňového materiálu Dolňácka, moravsko-slovenského pomezí, ale i ostatních subregionů Slovácka (Podluží, Horňácko, luhačovické Zálesí) se začal soubor věnovat zpracovávání zvyků a obyčejů výročního a rodinného cyklu a také rozpracovává nejrůznější pracovní náměty, v nichž můžeme vysledovat prvky rodinné, individuální a hospodářské magie.

2 Informoval Slávek Štěrba, nar. 1925, Kunovice:
Medvěd je v Kunovicích oblečen do převráceného krojového kožichu, do rukávů má zasunuty nohy i ruce, což ho nutí být neustále v předklonu. Kožich má od beder přehozen ke krku, je omotán povříslem a na hlavě má nasazenu masku. Je uvázán na řetězu, za který jej vede „frajír“ nebo také „štrycák“ v panském obleku, s dlouhými natočenými fousy jako měli uherští praceckáři. Vedle něj tvoří členové Kunovjanu celou dělostřeleckou gardu, která „nadíváním“ děla a palbou upozorňuje na pohyb průvodu v obci.

3 Antonín Václavík uvádí, že v Kunovicích a Popovicích se říkalo: „Čím vyšší a hušší byly borky, tím vyšší a hušší bylo obilí“.

4 Informoval Slávek Štěrba, nar. 1925, Kunovice.

5 Z výzkumů bývalého vedoucího a choreografa Kunovjanu Miloše Placného v letech 1969–1991.
6 Dlouholetými spolupracovníky Kunovjanu se stali Zdenka Jelínková, Jaroslav Jurašek, Jaromír Nečas, Jaroslav Jakubíček, Eva Rejšová, Jan Rokyta a další.
7 Příspěvek obsahuje pouze vybrané oddíly jednotlivých komponovaných bloků, které se váží k sledované problematice.

Prameny:

Archiv folklórního souboru Kunovjan 1969–1997.
Archiv Slováckého muzea v Uh. Hradišti, rkp. Josefa Hodka.

Literatura:

BARTOŠ, F.: *Lid a národ.* Velké Meziříčí 1883.
BARTOŠÍKOVÁ, R.: *Rodinné a příbuzenské vztahy v obci Polešovice okres Uherské Hradiště I, II.* Rkp. dipl. práce. Brno 1986.
BATŮŠKOVÁ, L.: *Svatební obřady a obyčeje na uherskohradišťském Dolňácku.* Rkp. dipl. práce. Brno 1969.
Čas života. Rodinné a společenské svátky v životě člověka. Ed. V. Frolec. Brno 1985.
HABARTOVÁ, R., SCHOTTL, J.: *Kunovjan 1969–1994.* Sborník k 25. výročí založení souboru. Uh. Hradiště 1994.
FROLEC, V.: *Prostá krása.* Praha 1984.
FROLEC, V.: *Rituály a slavnosti v procesu modernizace.* In: Obřadní obchůzky. Uh. Hradiště 1988.
KRETZ, F.: *Slovácká svatba.* Uh. Hradiště 1922.
PEJML, K.: *Český lid ve svých názorech, obyčejích a pověrách.* Praha 1941.
POPELKA, P.: *Uzavírání manželství a svatba ve Strání I, II.* Rkp. dipl. práce. Brno 1974.
SUŠIL, F.: *Moravské národní písně s nápěvy do textu vřaděnými.* 4. vyd. Praha 1951.
Svatební obřad. Současný stav a proměny. Ed. V. Frolec. Brno 1983.
TARCALOVÁ, L.: *Proměnlivost svatebních vinšů na Uherskohradišťsku.* In: NA 8, 1971, s. 345–358.
VÁCLAVÍK, A.: *Luhačovské Zálesí.* Luhačovice 1930.
VÁCLAVÍK, A.: *Slovanské prvky v české lidové kultuře.* In: Sborník úvah profesorů MU. Brno 1947.
VÁCLAVÍK, A.: *Výroční obyčeje a lidové umění.* Praha 1959.
VÁŇA, Z.: *Svět slovanských bohů a démonů.* Praha 1990.
Výroční obyčeje: Ed. V. Frolec. Brno 1982.
ZÍBRT, Č.: *Jak se kdy v Čechách tancovalo.* II. vyd. Praha 1960.
ZÍBRT, Č.: *Veselé chvíle v životě lidu československého.* Praha 1950.

The Magic Elements in the Dance Material of a Folklore Ensemble

Abstract

The area of Uherské Hradiště may still be regarded as a subregion which has preserved rich musical, song and dance traditions up to the present moment. A great number of country groups (the most popular are: Pentla Boršice near Buchlovice, Folklore Studio Buchlovice) works here which may be completed by the village youth taking care of the village feasts (e. g. in Kunovice, Polešovice, Nedakonice, Břestek). They became an important part of cultural activity in the villages, and thanks to them the traditional folklore could be preserved and developed. Besides, there are also city folk ensembles or enembles of folk song and dance (Hradišťan, Kunovjan, Olšava, Dolina) the demands of which concerning the form and the integration of folklore material and the system of customs are much bigger. The scenic creations of these ensembles need the cooperation of specialists - ethnographers, folklorists, music and dance specialists. The folklore ensemble Kunovjan has been one of them nearly for 20 years. Since the 1980's the ensemble began to deal with the scenic manifestation of folk customs of the annual and family cycles and the topics connected with work.

The present contribution is based on the concrete activity of this ensemble which - in the select-

ed musical, dance and song series concerning one particular topic ("Na konopě" – the Shrove period, "Neseme Mařenu" – the spring feasts, "Dolňácká suita" – wedding ceremony, "Svatební motivy z Dolňácka" – The wedding motifs from Dolňácko – the second day of the wedding, "Rozlúčka" – Parting – burial, "Idú ženci z pole, prostírajte stole" – The reapers are coming back home from the field, cover the tables) – contain in its means of expression the elements of the magic.

Magische Elemente im Tanzprogramm des Folkloreensembles

Zusammenfassung

Die Region Uherské Hradiště kann immer noch für eine Subregion gehalten werden, die bis heute reiche Musik- Sänger- und Tanztraditionen pflegt. Tätig sind hier mehrere Dorfgruppen („Pentla" aus Boršice bei Buchlovice, „Folklorestudio" aus Buchlovice, um die bekanntesten zu nennen), dazu könnten wir noch die sog. Schmausfest-Dorfgruppen hinzuzählen (z.B. Gruppen aus Kunovice, Polešovice, Nedakonice, Břestek). Sie wurden zu einem wichtigen Bestandteil der Kulturaktivitäten in den Gemeinden und erwerben sich große Verdienste um Erhaltung und Entwicklung des traditionellen Folklorematerials.

Daneben gibt es städtische Folkloreensembles oder Volkslieder und Volkstänze- Ensembles (Hradišťan, Kunovjan, Olšava, Dolina), die größere Ansprüche an Verarbeitung und Interpretation stellen. Die szenische Gestaltung dieser Ensembles fordert Zusammenarbeit mit Fachleuten aus den Bereichen Ethnographie, Folkloristik, Musik und Tanzkunst. Zu den genannten Kollektiven wird seit fast 20 Jahren das Folkloreensemble „Kunovjan" gezählt. Am Anfang der achtziger Jahre begann es mit der szenischen Gestaltung von Bräuchen und Gewohnheiten im Familien- und Jahreszyklus; Arbeitsthemen werden von diesem Ensemble sehr aufschlußreich aufgefasst.

Der Beitrag ist auf einem konkreten Beispiel dieses Ensembles aufgestellt, das in ausgewählten monothematischen Folgen von Musik, Tänzen und Liedern magische Elemente äußert („Na konopě" – Faschingszeit, „Neseme Mařenu" – Frühjahrsbeginn, „Dolňácká suita" – Hochzeit, „Svatební motivy z Dolňácka" – der zweite Hochzeitstag, „Rozlúčka" – Begräbnis, „Idú ženci z pole, prostírajte stole" – vom Saat zur Ernte).

KÚTNA PLACHTA A MÁGIA

ZORA MINTALOVÁ, Slovenské národné múzeum, Martin

Plachty predstavujú veľmi zaujímavú skupinu textilu. Z viacerých hľadísk umožňujú bádateľom poznávať a porovnávať problematiku ich vývoja, typológie, funkcie, materiálu, techník výzdoby, farebnosti a pod. V priebehu uplynulých storočí mali plachty rozličné funkcie. Stávalo sa, že sa tá istá plachta uplatnila pri rôznych príležitostiach. Z hľadiska klasifikácie zaraďujeme plachty vo všeobecnosti do bytového textilu, úžitkového textilu, zčasti medzi odevné doplnky, ale najpútavejšie, najpôsobivejšie a pre bádateľa najcennejšie sú tie, ktoré začleňujeme do obradového textilu.

Obradové plachty tvoria osobitnú skupinu. Používali sa pri celom cykle rodinných zvykov, ktoré sprevádzali človeka počas jeho života – pri narodení, na krst a na úvod, na sobáš, pri úmrtí do rakvy, na rakvu alebo na stôl pod rakvu. Často sa tie isté plachty používali ako ozdobné prikrývky, alebo ich zbožní veriaci darovali kostolu na oltárne prikrývadlá.[1]

A práve určitá, vyšpecifikovaná skupina obradových plachát, používaná pri narodení, sa stala predmetom nášho záujmu. Vo svojom príspevku sa preto pokúsim podať určitú stručnú charakteristiku tejto obradovej textílie, vrátane jej použitia, úkonov a praktík, ktoré s kútnymi plachtami, ako aj narodením súviseli.

Slovenské národné múzeum v Martine vlastní vo svojom zbierkovom fonde ľudového odevu a textilu bohatú zbierku týchto obradových textílií. Predstavuje ju vyše 1 000 ks kútnych plachát, z ktorých viaceré patrili k pôvodnej zbierke Živeny, spolku slovenských žien, ktorý bol založený v minulom storočí v Turčianskom Svätom Martine.[2] Celá zbierka kútnych plachát podáva z hladiska typológie, územného zastúpenia, vývoja, materiálu, výzdoby, techník výzdoby a farebnosti ucelený prehľad o tejto obradovej textílii tak, ako sa na území Slovenska v priebehu posledných troch storočí používala. Ale všetky okruhy problémov nie sú dostatočne prebádané, ich štúdium v minulosti nebolo do istej miery komplexné a dôsledné.

Obradové plachty rôznych funkcií, bohato zdobené vyšívaním a sieťovaním vznikali v stredoveku v šľachtických sídlach a v jednoduchšom vyhotovení aj v meštianskom prostredí.[3] Kútne plachty sa pôvodne používali v prostredí šľachty, s určitým oneskorením v prostredí bohatého meštianskeho obyvateľstva. Potom, čo sa ich šľachtické domácnosti zriekli našli si kútne plachty svoje adekvátne uplatnenie v ľudovom prostredí. O určitom, presne vymedzenom časovom úseku nemôžeme s istotou tvrdiť. Ubdobie tohto prechodu, počas ktorého sa viaceré kútne plachty zásluhou darov, nielen obrazne, ale aj doslovne začali používať vo vidieckom prostredí, ostalo zo strany etnografov určitým spôsobom nepovšimnuté a za kútne plachty z ľudového prostredia sa považovali všetky, ktoré sa do zbierok múzeí dostali.

Nakoľko sa jednalo o obradovú textíliu, používanú len pri určitej príležitosti, nedochádzalo k ich väčšiemu poškodeniu, prípadne znehodnoteniu. Kútne plachty sa takto mohli dediť z generácie na generáciu, z matky na dcéru. Z toho dôvodu neboli zriedkavosťou prípady, že sa v ľudovom prostredí používali, resp. zachovali aj tie kútne plachty, ktoré boli pôvodne zhotovené pre úplne iné, odlišné prostredie. Prípadne sa z takýchto kútnych plachát použili napr. vyšívané a prelamované siete, alebo čipky na novšie kútne plachty.

V zbierkovom fonde Slovenského národného múzea v Martine sa takto v bohatej a ucelenej zbierke kútnych plachát nachádza početná skupina kútnych plachát, prípadne ich častí zo Spiša. Pochádzajú prevažne z meštianskeho prostredia, v ktorom mentalita a vkus triezveho a šetrného nemeckého mešťana, nedovoľovala preberať parádne, prezdobené prvky výzdoby textilu a odevu.[4] Preto majú tieto kútne plachty, ktoré patria v SNM v Martine k jedným z najstarších, poväčšine bielu, prípadne prírodnú farbu materiálu. Výzdobu tvoria vyšívané a prelamované siete, s krásnymi geometrickými, rastlinnými, ale aj figurálnymi motívmi výšiviek, doplnené čipkami. Pripadná farebnosť týchto obradových textílii je riešená vkusne, decentne. K týmto starším kútnym plachtam zaraďujeme aj mnohé z Gemera, okolia Trenčína, okolia Bratislay.[5]

Kútna plachta je obradová textília obdžnikového tvaru, ktorou sa zastieľala posteľ, v ktorej ležala šestonedieľka, t.j. matka s novorodeniatkom. Posteľ sa spravidla nachádzala v prednom kúte izby, na strane pece. A práve touto obradovou plachtou sa zahalila posteľ v kúte tak, že sa pre matku s dieťatkom vytvoril oddelený priestor. Kútnu plachtu zavesili po šírke, z dvoch voľných strán postele. Upevnili ju o hradu, bidlo, alebo do rohu postele zastokli palicu, hrable, vidly; to záležalo od jednotlivých zaužívaných zvyklosti v lokalitách na našom území. Kútnu plachtu taktiež zvykli zavesiť na žŕďku, upevnenú po dĺžke, v strede nad posteľou. Plachta sa prevesila cez žŕďku, čím sa nad posteľou vytvoril určitý šikmý, zastrešený priestor.

Najrozšírenejší názov pre túto obradovú textíliu bol kútnica, kútna plachta.[6] Okrem nich sa vo viacerých lokalitách Slovenska vyskytovali ešte názvy *záponná plachta, plachta pre šestinedieľku, plachta na zaplachtenie, zasteľacia plachta, zasteračka, plachta na zakrytú položnicu, prestieradlo, prosceradlo* a mnohé ďalšie, ktoré pre krátkosť času nie je možné uviesť.

Kútne plachty bývali zhotovené prevažne z dvoch šírok plátna, zošitých po dĺžke. Jednodielne kútne plachty sa vyskytovali na západnom Slovensku, na Spiši, v Šariši, okolí Košíc a v Gemeri. Trojdielne kútne plachty boli naproti to mu rozšírené v Novohrade, Honte, v okolí Zvolena. Na západnom Slovensku v okolí Nitry, Piešťan, smerom k Myjave a Hlohovcu sa rozšírili najmä na začiatku 19. storočia. Ako uvádza M. Kaňová, ktorá sa venovala v SNM v Martine problematike ľudových zdobených plachát, v Štrbe pod Tatrami sa na začiatku 20. storočia používali kútne plachty, zhotovené z piatich nezošitých dielov plátna. Vyššie uvedená nejednotnosť členenia súvisela s funkciou a šírkou plátna, z ktorého boli kútne plachty zhotovené.[7]

Pretrvávanie kútnych plachát do konca 19. storočia, zriedkavejšie do prvých desaťročí 20. storočia bolo vo viacerých lokalitách Slovenska podmienené ťažkými životnými podmienkami. Veď často v jedinej obytnej, vykurovanej miestnosti žilo spolu niekoľko generácií. V izbe sa žilo, umieralo, rodili sa deti. Život matky a novorodeniatka bol v dôsledku zlých životných a hygienických podmienok ohrozený. Veľkú úmrtnosť novorodeniatok, ale aj matiek si nevedeli vysvetliť na základe racionálnych skutočností. Príčiny sa hľadali v prítomnosti a pôsobení zlých síl, ktoré mohli uškodiť matke aj dieťatku. Vznikali mnohé zvyky a povery.

Zvyky, obrady, poverové úkony a predstavy predchádzali už narodeniu človeka. Veď podľa prastarých predstáv mohla budúca matka, ale aj jej okolie predísť negatívnym vlastnostiam dieťaťa, ak sa dodržiavali zákazy, ktoré boli založené na určitých predpokladoch. Časť z nich pritom vychádzala z predstavy, že sa môže na dieťa preniesť určitá podoba človeka alebo zvieraťa, ak sa naňho budúca matka zahľadí, prípadne sa im stretnú pohľady. To platilo tak v negatívnom, ako aj pozitivnom zmysle.[8] K nim ďalej pristupovali rôzne zákazy, ktoré boli založené na princípe similárnej mágie, t.j. na predstave, že určitá charakteristická vlastnosť živého alebo neživého objektu, sa môže za určitých, vhodných okolností preniesť na iný objekt. Určité vlastnosti sa mohli taktiež prenášať z jedného objektu na druhý aj prostredníctvom ich vzájomného dotyku, t.j. *na princípe kontagióznej mágie.*[9]

V zmysle mágie podobnosti malo povahové a charakterové vlastnosti dieťatka ovplyvniť aj konanie budúcej matky, jej momentálne nálady, jej sklony. Budúca matka mala dbať na to, aby neublížila zvieratám, pretože trest by postihol aj dieťatko. Patriarchálne cítenia a túžba po synovi pritom umožňovali existenciu tých magických úkonov, ktoré mali ovplyvniť pohlavie budúceho dieťatka.

Len menšia časť úkonov a zákazov sa vzťahovala priamo na budúcu matku. Kým prvá časť z nich predstavovala zákazy, dodržiavaním ktorých sa mala budúca matka vyhnúť prípadným komplikáciám pri pôrode, druhá časť vychádzala z predstavy, že žena je v určitých obdobiach svojho života v magickom zmysle nečistá. K týmto obdobiam patrila v minulosti aj gravidita.[10]

Pri samotnom pôrode pomáhala rodičke staršia príbuzná, zvyčajne jej matka, prípadne svokra a baba, babica. Aj keď od 2. polovice 18. storočia museli tieto ženy, baby, skladať predpísané skúšky pred komisiou, ani ony sa úplne nezaobišli bez magických úkonov. Praktizovali ich buď z vlastného presvedčenia, prípadne na nátlak okolia rodičky.[11]

Všetko, čo bolo v miestnosti uviazané, zatvorené sa muselo odstrániť a uvoľniť, pretože prekážalo dieťatku v príchode na svet. Počas pôrodu sa používali rôzne úkony, pili sa rôzne odvary s abortívnym účinkom, rodička sa okiadzala uhlíkmi a zelinami, pri ťažkom pôrode sa rodičky naparovali nad uvarenými zelinami, pričom najlepší účinok mali tie, ktoré boli nazbierané cez svätojánsku noc.

Tak ako počas gravidity, aj počas pôrodu a určitý čas po ňom bola žena v magickom zmysle nečistá, priťahovala zlé sily, voči ktorým bola bezbranná. Preto musela rodiť potme, prípadne v šere. Po pôrode ju mala chrániť kútna plachta, ako aj rozličné predmety, o ktorých sa predpokladalo, že zaháňajú strigy a iné démonické bytosti. Tieto predmety zosilňovali magické účinky kútnych plachát. Vkladali sa pod posteľ, do postele, alebo sa upevňovali na kútne plachty. Boli to rozličné posvätené bylinky, mak, petržlen, ale najmä cesnak. Používali sa hlavne ostré a železné predmety, o ktorých verili, že majú moc na odohnanie nečistých síl.[12]

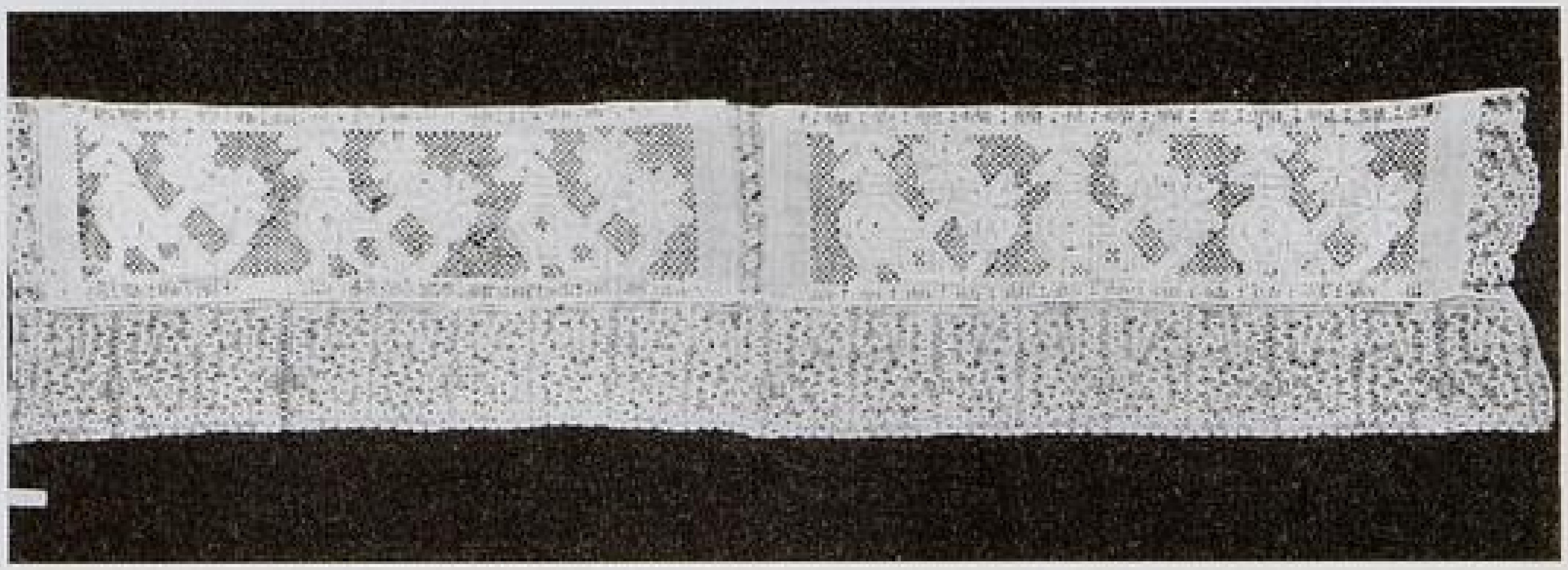
Taktiež upevnenie kútnej plachty o ostré predmety, vidly alebo hrable, malo svoj dôležitý význam, pretože tieto predmety svojimi ostrými špicami mali zamedziť prístup zlu. Z ostrých kovových predmetov sa používali prevažne ihly, nožnice, ktoré sa zapichli do rožka kútnej plachty, alebo uložili do kúta postele.[13]

Tieto praktiky už dávno zanikli. M. Kaňová, ktorá pripravovala IV. zväzok edície SNM v Martine FONTES *Ľudové zdobené plachty,* mohla v polovici šesťdesiatych rokov už len konštatovať nasledovné: *„Tieto praktiky dnes medzi ľudom už nenachádzame, najviac si ich pamätajú staručké pôrodné babky, ktoré pri pôrode vešali kútnicu a vkladali aj ochranné predmety. Mnohé však už zomreli a niektoré sa hanbia za staré povery a zvyky, inokedy sa báli hovoriť zo strachu pred zdravotnými ústavmi, ktoré prísne sledovali, aby nezdravé vplyvy povier nezasahovali do života ľudu“.*[14]

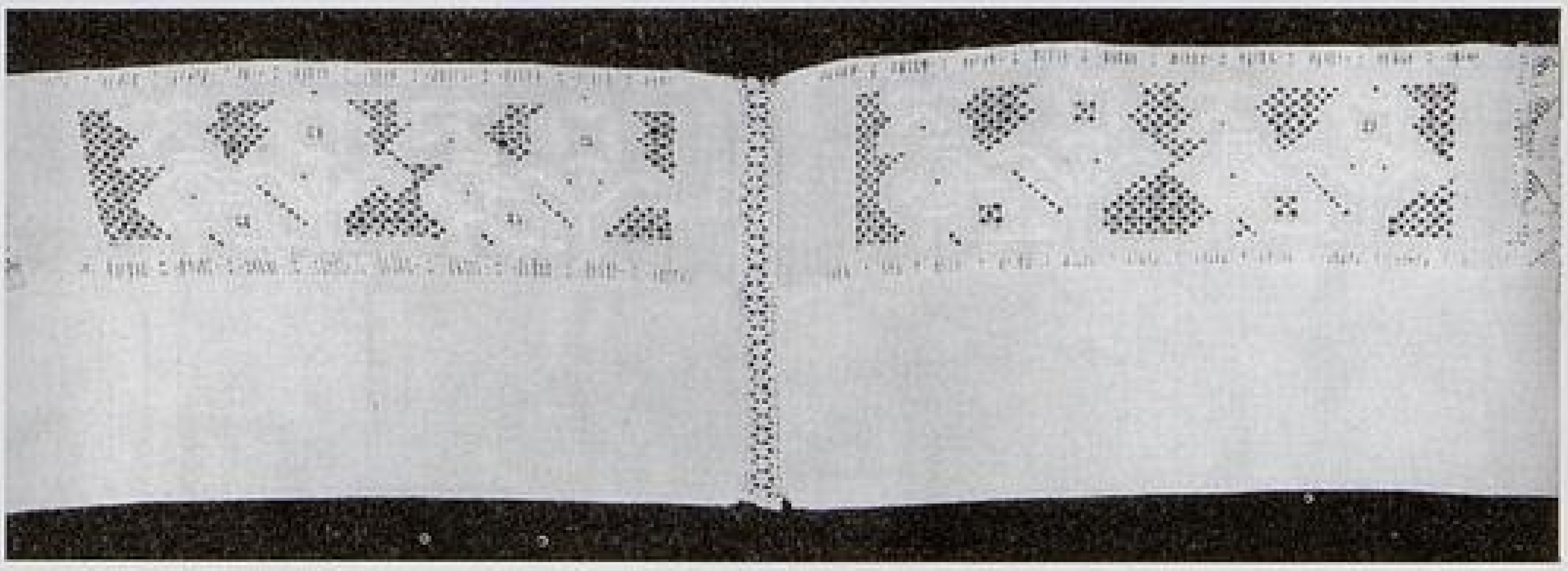
Vráťme sa však k narodenému dieťatku. Jeho kúpaniu predchádzali rôzne úkony, ktoré mali do budúcnosti zabezpečiť zdravie, krásu, šikovnosť, bohatstvo. Až potom umyté a obriadené dieťatko uložili k matke za kútnu plachtu. Potom, keď už bolo všetko v poriadku, zavolali otca a podali mu dieťa, aby ho ako prvý pobozkal a tým prijal do rodiny.[15]

Kým nebolo dieťatko pokrstené, nesmelo ani na chvíľu ostať samotné, pretože by ho boli strigy vymenili. Spravidla v prvú nedeľu po pôrode zaniesli dieťatko na krst. V ľudových vrstvách bol chápaný ako magická očista, aj keď v starších obdobiach slúžili magickej očiste dieťatka iné úkony. Okrem iného mal túto funkciu pravdepodobne aj prvý kúpeľ.[16] Keď sa kmotra a baba vrátili s dieťatkom z krstu, podali ho otcovi, ktorý dieťatko zaniesol matke. Tá musela byť počas krstín v kúte za kútnou plachtou, pretože až do *vádzky* bola v moci zlých síl.[17]

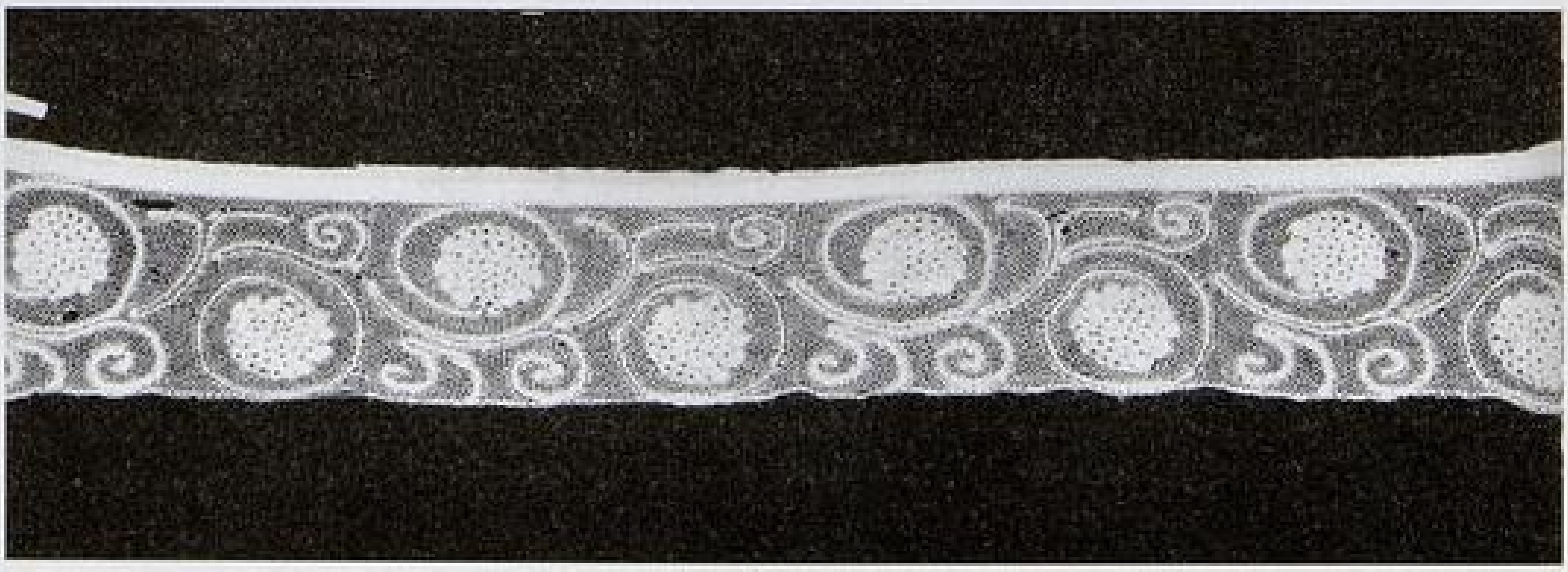
Kým bola šestonedieľka v dome, neotvárali sa okná ani dvere, na noc sa v niektorých lokalitách zapchávali aj kľúčové dierky. Za kútnu plachtu nesmel nazrieť muž ani deti,



Prelamovaná výšivka s motívmi kohútov a paličkovaná čipka z konca kútnej plachty zo Slovenského Grobu, okr. Bratislava. Zo zbierky kútnych plachát v SNM-EM v Martine. Foto J. Dérer. Fotoarchív SNM-EM Martin.



Výšivka z kútnej plachty z Liptova. Zo zbierky kúnych plachát v SNM-EM v Martine. Fotoarchív SNM-EM Martin.



Paličkovaná čipka z kútnej plachty z Gemera. Zo zbierky kútnych plachát v SNM-EM v Martine. Fotoarchív SNM-EM Martin.

matka nesmela spoza kútnej plachty vychádzať. Takto chránenej matke nosili podia poriadku kmotry pokrmy,

Po uplynutí niekoľkých týždňov, po dvoch, troch, prípadne po šiestich, podľa miestnych zvyklostí, kútnu plachtu zložili a šestonedieľka musela ist na *vádzku,* t.j. do kostola na obrad očistenia. Bývala zahalená v odevnej plachte, v Liptove a na Horehroní išla zahalená do kútnej plachty.[18] Po návrate sa mohla opätovne zaradiť do rodinného aj spoločenského života, ale predovšetkým venovať sa v plnom rozsahu všetkým pracovným povinnostiam.

Okrem rôznych úkonov a predmetov, podporovala magické účinky kútnych plachát aj výzdoba. Na nezdobené biele kútne plachty sa na severnom Slovensku pripínali farebné stužky, šatky, prípadne obrusy, prevažne červenej alebo zelenej farby, pričom červenú farbu ako ochranu proti nečistým silám používali už starí Slovania.[19] Na niektorých kútnych plachtách s bielou výšivkou, zase nachádzame malé, takmer nebadateľné motívy, zhotovené červenou bavlnkou. Niektoré z nich často nedosahujú ani 5 mm. Aj rôzne výšivky, najmä kvety-kytice, stromy života, srdiečka, vtáci, kohúti ako strážcovia proti zlým bytostiam a symboly plodnosti, ale prevažne náboženské motívy, to všetko malo zvýšit magické účinky kútnych plachát.[20]

Obradné textílie, vrátane kútnych plachát, ktoré v období stredoveku bývali zdobené výšivkami na plátne, vznikali v šlachtických sídlach a v jednoduchšom vyhotovení aj v meštianskom prostredí. Tie nákladnejšie bývali doplnené vyšívanou a prelamovanou sieťou, i predkreslenou výšivkou v plochom stehu.[21] K pôvodným starým prelamovaným výšivkám sa pridružovali prelamované vložky, ktoré sa všívali do kútnych plachát. Vyšívanie prelamovaných vložiek súviselo s talianskou renesanciou, ktorá sa u nás ako módna vlna rozšírila za Mateja Korvína koncom 15. storočia.

V 17. a 18. storočí sa výroba prelamovaných vložiek stáva záležitosťou domácej ľudovej výroby a podomového obchodu. Vyšívali sa v severnom Trenčiansku a v okolí Žiliny a po celom Slovensku a Uhorsku ich roznášali podomovi obchodníci z okolia Banskej Bystrice a slovenskí plátenníci.[22] Pôvodná farebnosť kútnych plachát súvisela s prírodnou farbou základného materiálu; od 18. storočia sa rozšíril krémový hodváb, lomené odtiene terakotovej žltej, zelenej farby, menej čierna, zriedkavejšie modrasté a červenkasté odtiene. Ornament býval geometrický, rastlinný aj figurálny (obr. 2). Medzi staré patrili motívy ľaliového kvetu, granátové jablko. Z figurálnych bol rozšírený motív kohúta, menej koníka a jeleňa. Zriedkavejšie, ale historicky cennejšie sú vložky z 18. storočia, s volne predkresleným motívom. Pozadie tvorila prelamovaná sieť. Zaužívaný bol vinutý ornament s tulipánmi, granátovými jablkami. Tieto boli zhotovené najčastejšie podľa predlôh a vzorníkov. V zbierke SNM v Martine sa nachádza niekoľko takýchto kútnych plachát, resp. ich častí. Medzi nimi napr. kútna plachta z Gemera z 18. storočia, s výšivkou obojstranným a úsporným plochým stehom, zelenou hodvábnou niťou, s motívmi rozvilín, tulipánov a granátových jabĺk.

Sieť viazaná na rovno a koso tvorila základ pre vyšívanie na sieti. Dochádzalo tu k určitej podobnosti s výšivkami na prelamovanej sieti. Okrem rastlinných a geometrických ornamentov boli na kútnych plachtách rozšírené aj figurálne motívy. Z nich najmä vtáčik, spravidla v rastlinnej kompozícii. Ďalej sa vyšívali motýle, jelene, dvojhlavé orly a anjel s fakľou. Motív obetovania Izáka potvrdzuje, že tieto výšivky boli preberané zo vzorníkov, nakoľko dochádzalo k podobnosti prepracovaných motívov.[23]

Na kútnych plachtách s výšivkami v krížikovom a vrkôčikovom stehu sa vyskytovali rastlinné motívy a kytice kvetov. Tieto často vychádzali z amfory alebo srdca. Okrem nich sa zvykli vyšívať vtáčiky, draci, náboženský motív baránka Božieho *agnum Dei* a heraldické znaky dvojhlavého orla.

Okrem nich bývali kútne plachty zdobené predkreslenými, plochými i kontúrovými výšivkami. Taktiež dochádzalo ku kombinácii viacerých techník, napr. prelamovaná vložka a predkreslená výšivka, alebo sieťovanie a prelamovanie. Menej rozšírené boli aplikácie. V 19. storočí sa rozšírili kútne plachty, zhotovené ozdobným vytkávaním na dominantnej časti. Najstaršie z nich boli v prírodnej farebnosti základného materiálu, v polovici 19. storočia sa začala uplatňovať červená farba. Na Záhorí a na Spiši boli rozšírené kútne plachty s paličkovanými vložkami, ktoré boli všité nad okraje kútnych plachát (obr. 1, 3). Nie je zriedkavosou, že sa medzi nimi nachádzajú cenné čipky zo 17. a 18. storočia. To taktiež určitým spôsobom svedčí o prechode kútnych plachát z pôvodného do ľudového prostredia.

Kútne plachty, ich vývoj, výzdoba, farebnosť, magické predmety, zvyky, obrady, poverové úkony a predstavy spojené s ich používaním, sú stále zdrojom poznania a bádania, ktoré obohatia našu vednú disciplínu.

Poznámky:

1 STEHLÍKOVÁ, M.: *Ľudové zdobené plachty.* IV. zväzok edície FONTES SNM v Martine, 1966,s. 6. M. Kaňová, rod. Stehlíková.
2 Spolok slovenských žien Živena bol založený v Turčianskom Svätom Martine roku 1869.
3 TORANOVÁ, E., *Výšivky minulých storočí.* Martin 1984.
4 Banícka oblasť Spiša bola jednou z tých oblastí Slovenska, kde podstatnú časť pôvodného obyvateľstva tvorili obyvatelia nemeckej národnosti.
5 STEHLÍKOVÁ, M.: Tamže, s. 8.
6 STEHLÍKOVÁ, M.: Tamže, s. 6.
7 STEHLÍKOVÁ, M.: Tamže, s. 7.
8 HORVÁTHOVÁ, E.: *Zvykoslovie a povery.* Slovensko, Ľud – II. časť. Bratislava 1975, s. 986.
9 HORVÁTHOVÁ, E.: Tamže, s. 986.
10 HORVÁTHOVÁ, E.: Tamže, s. 988.
11 HORVÁTHOVÁ, E.: Tamže, s. 988.
12 HORVÁTHOVÁ, E.: Tamže, s. 988.
SOCHÁŇ, P.: *Význam plachty – prestieradla u slovenského ľudu.* Č MSS XXII, 1930, s. 75.
13 HORVÁTHOVÁ, E.: Tamže, s. 988.
14 STEHLÍKOVÁ, M.: Tamže, s. 7.
15 HORVÁTHOVÁ, E.: Tamže, s. 988.
16 HORVÁTHOVÁ, E.: Tamže, s. 990.
17 HORVÁTHOVÁ, E.: Tamže, s. 990.
18 STEHLÍKOVÁ, M.: Tamže, s. 7.
19 NOSÁĽOVÁ, V.: *Ľudový odev v Heľpe a v Pohorelej.* Bratislava 1956, s. 74.
20 SASINEK, Fr. V.: *Barvení a vyšívání u Slovanů.* Časopis Vlasteneckého muzejního spolku olomouckého, 1887, IV, č. 13, s. 36–37.
21 TORANOVÁ, E.: Tamže, s. 72–76.
22 MARKOVÁ, E.: *Slovenské čipky.* Bratislava 1962, s. 21.
HOLÉCZYOVÁ, E.: *Príspevok k technológii slovenskej ľudovej výšivky.* Slovenský ľudový textil. Martin 1957, s. 45.
23 PRAŽÁK, V.: *Obětování Izáka. Príspevky k praveku, dejinám a národopisu Slovenska,* Bratislava 1931, s. 135–152.
TORANOVÁ, E.: Tamže, s. 71.
MINTALOVÁ, Z.: *Svätci vo výšivkách cirkevných a obradových textílií.* Světci v lidové tradici. Sborník příspěvků z konference karpatologické komise pro lidové obyčeje MKKK, konané v Uherském Hradišti v roce 1995, s. 66.

The Childbed Canvas and the Magic

Abstract

The canvases represent a very interesting kind of textile. Among them the most valuable are the ritual canvases. They were used in the whole complex of cycles of family customs accompanying

man in the course of his life. The present study is devoted to the ritual canvases which were used at childbirth and had to protect mother with child during the period of six weeks. The canvases were used to cover the bed in the corner of the room - that is where the etymology of the term "childbed canvas" comes from.

The childbed canvases used to have a form of an oblong consisting of one or three parts, richly decorated by embroideries. In the period of the Middle Ages they were produced and used in noblemen's residences. The simpler and less decorated canvases were also produced in bourgeois environment. After the noblemen's households got rid of them, the childbed canvases found their adequate use in folk environment where they got domesticated.

They have been used up to the end of the 19th century, less frequently even up to the first decades of the 20th century. The childbed canvas protected the woman and the baby after birth. The magic effects of childbed canvases were strengthened by various objects which were put under the bed, in the bed or fixed on the childbed canvas. They were sharp and iron objects, sacred plants, poppy, parsley and garlic.

The magic effects of childbed canvases were also supported by decoration. On undecorated white canvases the colourful ribbons, scarves, eventually tablecloths, mainly red or green, were fixed. In some of them there were tiny motifs embroidered with the red cotton thread. The red colour functioned as a protection from evil forces. Also various embroideries, especially bunches of flowers, trees of life, little hearts, birds, cocks as well as religious motifs - all this should strengthen the magic effect of childbed canvases during the six weeks.

In the Slovak National Museum in Martin there si a rich collection of childbed canvases which enables to study and compare this ritual textile material from various points of view.

Kindbettuch und Magie

Zusammenfassung

Verschiedene Tücher stellen eine höchstinteressante Gruppe von Textilien dar. Die wertvollsten darunter sind die Zeremonientücher. Sie wurden im kompletten Zyklus von Familiengewohnheiten verwendet, die den Menschen sein ganzes Leben lang begleiteten. Der Beitrag befasst sich mit jenen Tüchern, die bei der Geburt eines Kindes benutzt wurden und deren Aufgabe war, Mutter und Kind sechs Wochen lang zu schützen. Mit diesen Tüchern wurde auch das Bett in der Zimmerecke bedeckt, daher der Name Kindbettuch.

Diese Tücher waren rechteckig, ein- bis dreiteilig, mit Stickereien und Spitzen reich verziert. Im Mittelalter wurden sie in den Adelssitzen erzeugt und benutzt. Im Bürgermilieu wurden einfachere und weniger geschmückte fertiggestellt. Die Adelshäuser haben auf die Kindbettücher verzichtet, und diese fanden ihre adäquate Geltung im Volksleben, wo sie später heimisch wurden.

Die Tücher wurden bis Ende des 19. Jahrhunderts verwendet, nur vereinzelt bis ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts. Das Kindbettuch schützte die Frau und ihr Kind in der Zeit nach der Entbindung. Die magischen Auswirkungen von Bettüchern sollten auch durch verschiedene Gegenstände gesteigert werden, die unter dem Bett versteckt wurden: spitzige und eiserne Gegenstände, heilige Kräuter, Mohn, Petersilie, Knoblauch.

Verstärkt wurden die magischen Auswirkungen von Kindbettüchern auch durch Ausschmückung. Auf weißen Tüchern wurden Farbbänder, Kopf-, bzw. Tischtücher, überwiegend in Rot oder Grün, angebracht. Kleine Motive auf einigen Kindbettüchern wurden mit rotem Garn gestickt. Rote Farbe wirkte als Schutz gegen unreine Kräfte. Auch andere Stickereien – Blumensträuße, Lebensbäume, Herzen, Vögel, Hähne sowie religiöse Motive – sollten die magischen Auswirkungen in der Zeit von sechs Wochen steigern.

Das Slowakische Museum in Martin verfügt über eine reiche Sammlung von Kindbettüchern, die das Studium und Vergleichen dieser Gewebestücke in jeder Hinsicht ermöglichen.

MAGICKÉ, RELIGIJNÉ, DEKORATÍVNE

OĽGA DANGLOVÁ, Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied, Bratislava

...v určité dni zhotovuje pápež malé obrázky z bieleho vosku premiešaného olejom. Nazýva ich baránkom božím. ...O takýchto obrázkoch hlása, že kto ich nosí na krku, bude očistený od hriechu, akoby bol očistený krvou Kristovou. Že takéto obrázky odrážajú blesk, ochraňujú mladých rodičov, chránia od ohňa a vody. Môže byť pod nebom väčšia bohorúhačstvo? Pýta sa vo svojej knihe z r. 1602 protestant Magyar István, odsudzujúci kult Agnus Dei.[1] Nadväzujúc na predchádzajúci citát, ďalší príklad: Prepichnutie voskovej figúrky mohlo podľa stredovekých predstáv zapríčiniť chorobu, alebo smrť. V presvedčení o účinnosti tohoto úkonu sa pápež Ján XXII. vyhrážal cirkevným a svetským hodnostárom procesmi za takého *voskové atentáty,* namierené proti jeho osobe.[2]

Druhý príklad je dôkazom o presvedčení hlavy cirkve v magicky škodlivý účinok predmetu a úkonu, prvý o presvedčení v magicky pozitívne pôsobenie predmetu, ktorý je už ale morfologicky religijný. V oboch prípadoch však hlava cirkve vychádzala z uznania magického statusu predmetov.

Práve takéto katolícke skĺbenie mágie s náboženskou vierou, vychádzajúce zo stredovekého presvedčenia o magickej moci predmetov a symbolov, vyvolávalo u reformovaných podozrievavý postoj voči používaniu symbolov a predmetov pri náboženských úkonov. A viedlo spočiatku k zápornému postoju k symbolom vôbec a to nielen k symbolom viažucim sa k panne Márie a svätým, ktorých uctievanie reformovaná cirkev z teologického hľadiska odmietla. Pre reformovaných bola záležitosť viery otázkou etickou, zbavenou od magických elementov.

V Uhorsku opatrný, postupom času výraznejší návrat reformovaných k používaniu biblických symbolov možno zaznamenať od 17. storočia, kedy sa začínajú v cirkevnom umení a kostolnom mobiliári objavovať také symboly ako spomínaným Magyarom odmietaný Agnus Dei spolu s Pelikánom a Felixom, asociujúcimi obetovanie Krista, vedľa ďalších symbolov navodzujúcich biblické kontexty – zoomorfných: jednorožec, jeleň, holub, kohút, had; rastlinných: strom života, jabloňový a palmový strom, ruža, smútočná vŕba; kozmických: slnko, mesiac, hviezda a iných: trojuholník ako symbol sv. Trojice, kalich, kniha, svietnik, archa, dúha, kostol, kniha, presýpacie hodiny, voda a krv, štyria evanjelisti.[3]

Katolícka cirkev v období dominancie religijného svetonáhľadu nevylúčila zo svojho záberu všetky elementy mágie a magických praktík. Asimilovala a christianizovala predovšetkým tie, ktoré jej boli názorovo blízke. Mnohé úkony, predmety, symboly, výtvory cirkevného umenia boli nositeľmi religijného, ale zároveň i magického statusu. Kreácie dobra a zla, zastúpené v opozícii božského a diabolského, nadväzovali na transformované rozvitie bielej a čiernej mágie. Okruh magického, tolerovaný v pozícii relígie, sa však ohraničil a sústredil na pozitívne formy, predovšetkým ochrannej a prosebnej mágie. Všetky ostatné elementy boli vytesnené ako negatívne.[4]

Produkcia kláštorných dielní

Väzbu k takýmto formám mágie malo i uctievanie obrazov a reliktov svätých, ktoré sa koncom stredoveku dostalo do konfliktu s husitizmom a neskôr s protestantskou doktrínou. Koncil v Trente v r. 1563 však posilnil a podporil uchovávanie mágiou podfarbených tradičných praktík uctievania obrazov a reliktov. Podnietil i rozvoj sakrálneho umenia, produkovaného v remeselných, ale predovšetkým v kláštorných dielňach, ktorého vrchol spadal v Uhorsku do 17. a 18. storočia. K jeho charakteristickým prejavom patrilo i zdobenie reliktov ranokresťanských svätcov, ktorých kult sa v Európe rozšíril spolu s objavením rímskych katakomb v 16. a 17. storočí. Kostrové pozostatky kresťanských mučeníkov sa distribuovali po celej Európe, starostlivo dekorovali priamo v Ríme, alebo cestou do miesta určenia. Zastávkami na ceste do Uhorska boli Viedeň a Grác. Povolenie k dekorovaniu reliktov získali v Uhorsku len niektoré kláštorné dielne. Bratislavské alžbetínky dostali napr. povolenie k výzdobe kostry sv. Neitusa pre rožňavskú katedrálu. Za odmenu im rožňavský biskup daroval časti kostrových reliktov s certifikátom o ich autenticite.[5] Zatiaľ čo podľa archaických predstáv analogickej mágie mal dotyk s kosťami mŕtvych ničivú moc, uctievanie pozostatkov svätých z rímskych katakomb malo účinok presne opačný.

Priaznivú magickú silu prinášalo i nosenie amuletov na krku. Mali podobu votívnych obrázkoch, ktoré na jednej strane zobrazovali vybraného patronátneho svätca, na druhej strane relikty v ozdobnom ráme. Boli určené pre osobnú potrebu. Veľkú popularitu a zvláštnu pozíciu medzi amuletmi mali tzv. Schluckbild. Boli to maličké tlačené votívne obrázky veľkosti známky. Ich prehltnutie malo liečivý účinok.[6]

Silu magického prostriedku proti uhranutiu a čaru bosoriek mal aj posvätný ruženec. Najčastejšie sa nosil obkrútený okolo prstov do kostola a dával mŕtvym do hrobu. Zároveň sa však v ľudovom prostredí používal ako náhrdelník, alebo náramok, ovinutý okolo hrdla, zápästia, ako ozdoba za pásom. Na Slovensku rozšírený nárečový názov náhrdelníka – *pátriky, paterky* svedčí o tejto súvislosti, majúcej svoj koreň v stredovekej móde ozdobovania sa drahými ružencemi.[7] Z kláštorných dielní vychádzali i miniatúrne obrázky svätých, ktoré sa dávali do modlitebných knižiek ako prejav individuálnej viery. Mníšky ich maľovali temperou, technikou akvarelu. Neskôr ich nahradili tlačené obrázky.

Špecialitou kláštorných dielní bolo použitie zvláštnej dekoratívnej techniky pri zdobení maľovaných alebo olejotlačových votívnych obrazov. Jej základom bolo vytvorenie plastického dekoratívneho rámu, zhotoveného zo strieborných kovových plátkov, kúskov papiera, textilu, voskových kvietkov. Trblietavý priestor, obklopujúci obraz, bol často výraznejší a zaberal väčšiu plochu, než samotné zobrazenie sakrálneho námetu.

K činnostiam kláštorných dielní patrila aj výroba a predaj tzv. voskových ofier. Ich výrobcami pre roľnícke prostredie boli však skôr medovnikárske dielne – dielňa J. Velisca v Banskej Štiavnici, A. Kalužaya z Rajca, Farskovcov z Topoľčian, alebo sa vyrábali po domácky – okolie Banskej Štiavnice. Darovanie ofery kostolu v čase pútí a procesií sa pokladalo za obetovanie Bohu a bolo vždy spojené s konkrétnou žiadosťou. Ofery mali pôsobiť ako zástupné – kópie zastupovali originál. Darovanie voskovej nohy, ruky, srdca, ucha, alebo iných chorých častí tela malo spôsobiť výmenu chorých údov za zdravé. Obeta znázorňujúca obilné klasy mala zaistiť dobrú úrodu, vosková podoba muža alebo ženy lásku opačného pohlavia. Známe boli i obety kladené s prosbou o ochranu, požehnanie a radosť v dome, za požehnanie dobytka v podobe konkrétneho hospodárskeho zvieraťa.[8] Zástupné ofery patrili síce do sféry relígie, prekračovali však jej hranice. Ako prosebné obete vstupovali do oblasti mimetickej mágie.

Špecifickým, pre 19. storočie však typickým produktom kláštorných dielní boli obrazy vyšívané z ľudských vlasov. Napriek značnému rituálnemu významu vlasov u jednotlivých kláštorných rádoch, kde platili osobité regule, týkajúce sa strihania vlasov, nosenia tonzúry, alebo pletenia vlasov u mníšok, absentoval u týchto obrazov akýkoľvek sakrálny alebo magický význam. Boli skôr ukážkami zručnosti a šikovnosti ich zhotoviteliek.[9]

Prepojenie votívneho a dekoratívneho bolo charakteristické nielen pre kláštorné umenie, ale i pre veľkú časť umenia barokovej doby. Propagácia náboženskej viery, silnejúca v období rekatolizácie, sa na našom území prejavovala okrem produkcie sakrálnych votívnych obrazov a sošiek, náboženských tlačí i v zintenzívnení stavieb kostolov a sôch patronátnych svätcov. K utvrdzovaniu vo viere prispievala i oslňujúca krása barokových kostolov a scénická okázalosť oltárov, vyvolávajúcich zdanie reality zobrazovaného výjavu. S náboženskými námetmi a symbolmi sa, i vďaka tomu, že barokové umenie obsahovalo v sebe už určité rysy masového umenia, identifikovali i široké ľudové vrstvy. *Kostel to biuo jak divadlo. Hral tam organ, ten farár hral divadlo, vidél tam sochy obrazy.* Tak vnímala interiér kostola žena z Lábu ešte koncom 70. rokoch 20. storočia. Predstavoval pre ňu scénický priestor, slávnostné javisko náboženského obradu.

Podobne estetizujúcim spôsobom pôsobili na prostých divákov pútne miesta a procesie. V Lábe, podobne ako i v iných katolíckych obciach na Záhorí sa konali v deň sv. Floriána pri soche sv. Floriána, na Vendelíkove hody pri kaplnke sv. Vendelína, na Krížové dni pri prícestných krížoch miestne procesie – *suavnosci.* Informátorka ich priebeh opísala takto: *Na svatého Floriána, to biuo 4. mája, bola pri Floriánku pobožnost. Každí sa svátečne pooblíkal, celá dzedzina prišla, to si nikto nenechal újsť takú suavnosc. Aj s muzikú šli, chlapci s korúhlú, dzífčence jak družičky, chuapci jak hasiči pooblíkaní. Záhradka kouem Floriána sa lískama ozdobiua, kvety sa dali také na jar rozkvitnuté. A keď biuo hasičské jubileum, pri soche svatého Floriánka sa robiua posvícka hasičské stríkačky. To sa uplítli vence a fšelijak dzífčence ozdobili stríkačku a hasiči stáli jak čestná stráž. Biuo to pjekné, aj sem puakaua, keď také vjeci pominui.*[10]

Mágia, relígia, umenie v dedinskom spoločenstve

M. Buchowski tvrdí, že v tradičnom dedinskom spoločenstve 19. a začiatku 20. storočia dominoval religijný svetonáhľad, religijný hodnotný systém.[11] Svedčí o tom množstvo a význam javov, praktík, úkonov vo sfére technickej i komunikatívnej, dokladajúcich prepojenie každodenného i sviatočného života s relígiou. Relígiou predchnutá ľudová vízia sveta prestupovala obyčaje, obrady, umenie. (Hoci umenie v dnešnom slova zmysle v ľudovom prostredí spomínaného obdobia nejestvovalo. Elementy estetické boli prepletené s elementmi utilitárnymi, reprezentatívnymi, erotickými a samozrejme relijnými a magickými.) Zároveň to však bola vízia sveta zvláštnym spôsobom „zmagizovaná". Tradičná ľudová kultúra prináša množstvo príkladov o magickom charaktere prejavov ľudového umenia, ktoré boli vo svojej podstate morfologicky religijné. A naopak náboženstvo, náboženské praktiky i vizuálne predmety náboženského kultu adaptovali a asimilovali v tomto kultúrnom prostredí veľa prvkov, geneticky zviazaných s mágiou.

V ľudových stavbách sa uplatňovali znaky, symboly, plniace v minulosti funkciu magickej ochrany. U Slovanov k nim patrili pentagramy, šesťcípe hviezdy, šesťlistové rozety vpísané do kruhu.[12] Na Slovensku, moravskom Valašsku, v poľských a ukrajinských Karpatoch mali pravdepodobne pôvodne podobnú apotropajnú funkciu nástenné maľby vápenným mliekom na zrubových stenách obydlí. V dekoratívne najrozvinutejšej podobe sú známe na domoch z Čičmian. Tu však prešli výraznou premenou, od malieb znakových prvkov k nápodobe lokálnych výšivkových vzorov, po požiaroch dediny v rokoch 1909 a 1922.[13]

Ochranné znaky sa umiestňovali i na štítoch domov. Často mali podobu vyrezaných vetracích okienok. Do ich repertoáru boli často vlúčené i kresťanské symboly – kríž, kalich. Kultovo-apotropajný zámer mali i sakrálne drevené, alebo novšieho dáta porcelánové sošky, ktoré mali svoje miesto v nikách na štítoch a priečeliach domov. Ochraňovali dom, strážili rodinné šťastie jeho obyvateľov. Za najúčinnejšieho ochrancu rodinného šťastia bol považovaný sv. Jozef. Sošky sa neposväcovali, ale zostávali v dome i po zmene majiteľa.

V predstavách a živote tradičného človeka mali zvláštne, osobité miesto obrazy, sošky, keramika, spodobujúce svätých, ktoré sa donášali pútí. Džbány s maľovanými náboženskými výjavmi slúžili na uchovanie svätenej vody zo zázračného posvätného miesta. Obrazy, sošky sa sústreďovali v najdôležitejšom mieste izby – v *kultovom kúte.* Množstvo z nich si našlo cestu do príbytkov z vďačnosti za dobrú úrodu, zdravie, šťastie, vo viere v prosebnú silu panny Márie a svätých.

Je prirodzené, že v tradičnej roľníckej kultúre boli magické praktiky zamerané predovšetkým na zaistenie úrody pre budúci rok, priazeň počasia, podmieňujúceho vegetáciu, a zdarný chov dobytka. A tu opäť našla svoje miesto viera v magickú silu, alebo jej personifikáciu, prenesená na kresťanský kult. A. Václavík napríklad uvádza, že z ratolestí, posvätených na Kvetnú nedeľu, sa zapichovali do obilia tri kríže v tvare Kalvárie, ktoré sa poliali svätenou vodou. Verilo sa, že sa tým zaistí vysoké obilie s bohatým klasom.[14] Búrka, hromobitie, krupobitie sa na spôsob meteorologickej mágie odvracali pomocou sakrálnych predmetov – kríža, obrazu Matky Božej, sošiek svätých. Verilo sa v orodovnícku silu Panny Márie, ktorá dokáže privodiť slnko a dážď, v magické pôsobenie prícestnej sochy sv. Jána Nepomuckého, patróna vôd, schopného ovplyvniť dážď, zabrániť povodniam a ochrániť tak úrodu a hospodárstvo, v moc sv. Vendelína, patróna pastierov a ochrancu dobytka pred chorobami a morom.

Stavanie prícestných sôch a krížov na hraniciach chotára a krížnych cestách, ktoré často tvorili prirodzenú hranicu chotára, súviselo pravdepodobne s magickým vymedzením priestoru. Hranica v magickej interpretácii znamenala dialektickú jednotu protikladov, jednotu pozitívneho a negatívneho, organizovaného a živelného. Krížne cesty boli podľa tradičných predstáv i miestom pôsobenia nadprirodzených síl. Účinku zlých síl sa malo zabrániť požehnaním a modlením pri sochách a krížoch.[15] Sila religijného svetonáhľadu, v tradičnom dedinskom prostredí podnietená barokom forsírovanou náboženskou symbolikou, sa premietla i do ľudovej ornamentiky. Sakrálne prvky nie sú síce v repertoári ľudovej ornamentálnej motiviky tak bohato zastúpené ako prvky rastlinné, alebo abstraktno-geometrické, ich prítomnosť však nie je zanedbateľná. Objavujú sa v rezbárskom, maľovanom, textilnom dekóre, často v zjednodušenom náznaku, vrastené najčastejšie do rastlinnej ornamentiky, v podobe Ukrižovaného, panny Márie, Adama a Evy, anjelov, Božieho oka, jeleňa, baránka, symbolizujúcich Krista, Kristových a Máriiných iniciálok, Božského srdca smútiaceho, s vpichnutými tŕňmi, milujúceho s planúcimi ohňovými jazykmi. Dnes je už ťažko posúdiť, do akej miery boli tieto symboly prejavom hĺbky viery ich zhotoviteľa, nositeľa, či ich vklinenie do dekóru malo i nejaký osobitý magický zmysel, alebo šlo len o repetíciu známej ikonografickej schémy.

Postupujúca urbanizácia a industrializácia vyvolala v dedinskom prostredí na Slovensku v priebehu 20. storočia i presun ťažiska svetonázorovej orientácie z religijnej na sekulárnu – jedným z jej výrazných prejavov je i zameranie na hodnoty konzumné, dočasné. Neznamená to pochopiteľne, že by bola religijná motivácia úmyslov a činností potlačená. Jej dávanie najavo a vizuálne pripomínanie prostredníctvom predmetov kultu je ale poznateľne slabšie. Aj prípady amatérov, samoukov, ktorých tvorba je zacielená na využitie v religijnom obradovom kontexte, sú výnimočné. Výnimkou z pravidla je rezbár, sochár samouk, povolaním cestár z Moyzesova, ktorý „opravuje" – t. j. reštauruje sakrálne plastiky pre okolité kostoly. Ako hlboko veriaci, robí to bez nároku na finančnú odmenu. Pre kostol v Moyzesove vyhotovil reliéfne obrazy Kalvárie, veľkú polychrómovanú sochu Pieta a Starohorskej Madony. Jeho jedenapolmetrové sochy dvanástich apoštolov sú umiestnené v nikách hlavného oltára. Trojmetrovú sochu Krista vytesal z betónových kvádrov, podľa modelu tridsaťmetrovej sochy, čnejúcej nad Rio de Janeirom. Socha bola zostavovaná pomocou žeriava a je umiestnená vedľa kostola so zámerom efektu vizuálnej dominanty čelom k východu, chrbtom k západu, nad mierne sa zvažujúcou pahorkatinou.[16]

Fragmentárne sú i prvky „zmagizovanej relígie". Stretla som sa napríklad s presvedčením, že človeka, ktorý odstránil a zničil prícestnú sochu svätého, stihla do roka a do dňa smrť. V Ipeľskom Predmostí staré ženy spájali 8. september, sviatok Narodenia panny Márie, vtedy sa chodili na svitaní modliť k prícestnej soche panny Márie, s astrálnym úkazom výnimočne jasného východu slnka. V Košeci mi tvrdili, že smer kadiaľ utekal zlodej s ukradnutou prícestnou sochou panny Márie Snežnej, každoročne vyznačuje stopa v poraste. Všetky tieto záznamy pochádzajú z 80-tych rokov. Sú to samozrejme útržkovité príklady, navyše získané od staršej generácie a nevyvracajú skutočnosť, že magické a magicko-religiijné myslenie, viera v silu pôsobenia sakrálneho predmetu, symbolu sa udržuje len v rozprášených fragmentoch a ustupuje technicko-úžitkovému presvedčeniu o chode života a vecí.

Na človeka dnešnej doby dolieha cez masovokomunikačné prostriedky záľaha vizuálnych obrazov, symbolov. V húštine ich ikonografickej spleti by bolo iste zaujímavé vystopovať, do akej miery je v nej prítomnosť magických a religijných znakov, symbolov vitálna, čerpajúca z hĺbky významov, alebo či je to len letmé uchopenie vizuálnej, obsahovo vyprázdnenej podoby symbolu.

Poznámky:

1 MAGYAR, István: *Az országoknak való sok romlásoknak okairol.* Sarvás 1602. Régi magyar Könyvtar 27. Budapest 1911, s. 39. In: *Devóció es dekorácio.* 18. és 19. századi kolostormunkák Magyarországon. Eger 1987, s. 71.

2 Za „voskový atentát,“ namierený proti pápežovi Jánovi XXII., skončil na hranici biskup Cahora. Do podobného procesu bola zapletená i šľachtická rodina Viskontiových. In: SWIENKO, H.: *Magia v życiu czlowieka,* Warszawa 1983, s. 48.

3 TAKÁCS, B.: *Bibliai jelképek a magyar egyházmüvészetben.* Budapest 1986, s. 243–258.

4 BUCHOWSKI, M.: *Magia. Jej funkcie i struktura.* Poznaň, 1986, s. 91.

5 *Devócio és dekorácio...*c. d., s. 140–141.

6 *Devócio és dekorácio...* c. d., s. 145–146.

7 JOHNOVÁ, H.: *Ludové šperky na Slovensku.* Bratislava 1972, BEITL, R.: *Wörterbuch der deutschen Volkskunde.* Stuttgart 1974, s. 680–681.

8 Porovnaj *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska.* 2. Bratislava 1995, s. 313.

9 *Devócio és dekorácio...* c. d., s. 150.

10 DANGLOVÁ, O.: *Estetická a výtvarná kultúra súčasnej dediny.* Bratislava 1979. Kandidátska dizertačná práca, s. 70–82.

11 BUCHOWSKI, M.: *Mágia...* c. d., s. 9.

12 SWIENKO, H.: *Mágia...* c. d., s. 51. Magický, pravdepodobne apotropajný zmysel, pripisujú etnografi aj rytým geometrickým ornamentom na drevených truhliach – súsekoch.

13 JEŘÁBEK, R.: *Determinanty vývoje lidové malby a grafiky v Karpatech.* In: Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity, C 27, r. 1980.

14 VÁCLAVÍK, A.: *Výroční obyčeje a lidové umění.* Praha 1959, s. 208.

15 *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska. I.,* Bratislava 1995, s. 277. *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska II.,* Bratislava 1995, s. 86.

16 DANGLOVÁ, O.: *Kreativita a kultúrny kontext.* In: Slovenský národopis, 44, 1996, s. 45–62.

The Magic, the Religious and the Decorative

Abstract

Even in the period of the dominance of the religious *Weltanschauung* the Catholic Church did not exclude from its sphere all the elements of the magic and the magic practices. It assimilated and christianized the acts or objects, symbols, products of the Church art which were the bearers of the religious and, at the same time, of the magic status. The circle of the magic tolerated in the position of religion was limited to positive forms, above all, to protective and precatory magic. All the other elements were ejected as negative.

The worship of the pictures of saints and the remains of saints was connected with these forms of the magic supported by the ecclesiastical council in Trent in 1563. It also stimulated the development of sacral art made in craftsmen's and, above all, monastic workshops; this development culminated in Hungary in the 17th–18th centuries. The present study contains the outline of the

production of monastic workshops which widely influenced the masses the population - the decoration of pictures and the remains of saints, the votive paintings and the production of wax offertories. The representative offertories belonged, however, to the sphere of the mimetic magic.

Further, the author of the study deals with the development of the relations of the magic, the religion and the aesthetic in the traditional village community n the 19th and at the beginning of the 20th centuries. He gives examples of the magic character of the manifestations of folk art which were substantially religious. He mentions the fact that the religious symbolism supported by baroque art entered the folk visual production and ornamentation. He asserts that in further 20th-century development even in the village environment the centre of the *Weltanschauung* orientation shifted from the religious towards the secular sphere. Shortly afterwards also the visual reminders of the religious cult began to weaken. At the present the magic-religious thought and the belief in the effect of sacral objects and symbols are kept only in dispersed fragments. It gives way to the technological and utilitarian conviction of the course of things.

Magisches, Religiöses, Dekoratives

Zusammenfassung

Auch zu Zeiten der dominierenden religiösen Weltanschauung schied die katholische Kirche nicht alle magischen Elemente und Praktiken aus ihrem Raum aus. Sie assimilierte und christianisierte Handlungen oder Gegenstände, Symbole, Gebilde der kirchlichen Kunst, die zugleich Träger des religiösen und magischen Status waren. Der innerhalb der religiösen Position tolerierte magische Bereich wurde jedoch begrenzt und konzentrierte sich auf positive Formen vor allem der Schutz- und Bittmagie. Alle anderen Elemente wurden als negative Erscheinungen verdrängt.

Zu diesen Formen ist auch die Verehrung von Heiligenbilder und -reliquien zu zählen, die vom Tridentischen Konzil 1563 heftig unterstützt wurde. Anläßlich des Konzils wurde ebenfalls die sich besonders in Handwerker- und Klosterwerkstätten entwickelte sakrale Kunst angeregt, deren Höhepunkt in Ungarn in den Zeitraum des 17. und 18. Jahrhunderts fiel. Der Beitrag bringt eine Übersicht von Klosterwerkstättenproduktion, die einen großen Einfluß auf breite Volksschichten ausübte – Verzierung von Heiligenbilder und -reliquien, votive Bilder, wächserne Opfergaben (Offerten). Die Opfergaben gehörten zwar in die Religionssphäre, betraten aber darüber hinaus das Gebiet der mimethischen Magie.

Der Beitrag widmet sich weiter den Zusammenhängen vom Magischen, Religiösen und Ästhetischen in der traditionellen Gemeindegemeischaft im 19. Jahrhundert und am Anfang des 20. Jahrhunderts. Er bringt Beispiele, die den magischen Charakter der – im Grunde religiösen – Volkskunst bezeugen. Er weist darauf hin, wie die vom Barok geförderte religiöse Symbolik in die bildende Volkskunst, in die Ornamentik übertragen wurde. Es wird festgestellt, daß im Verlauf des 20. Jahrhunderts auch auf dem Lande eine Umwandlung von der religiösen Orientierung zur weltlichen auftrat. Anschließend wirkte sich diese Tendenz auch in der Abschwächung des visuellen religiösen Kultus aus. Das magisch-religiöse Denken und der Glauben an die Wirkungskraft von sakralen Gegenständen, Symbolen bleibt gegenwärtig nur in verstreuten Fragmenten erhalten. Dieser Glauben zieht sich vor dem technischen Nützlichkeitsdenken zurück.

Magie a náboženství

Sborník příspěvků
z konference karpatologické komise pro lidové obyčeje MKKK
konané na Velehradě v roce 1997

Vydalo Slovácké muzeum v Uherském Hradišti, 1997
Sestavila a redakčně upravila PhDr. Ludmila Tarcalová
Obálku navrhla Ema Pelikánová, PhDr. Romana Habartová

Vytiskla tiskárna KIRAMO Brno

Náklad 200 ks

ISBN 80-901913-8-X